

STEFAN ZANKOW

**DAS
ORTHODOXE
CHRISTENTUM
DES OSTENS**

IM FURCHE-VERLAG ZU BERLIN

Class

281.98

Book

Z 15

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

Das orthodoxe Christentum des Ostens

Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt

Gastvorträge, gehalten an der Berliner Universität

von

Stefan Zankow

Dr. theol. et juris

Professor an der Universität zu Sofia



Erschienen im Fricke-Verlag

Berlin 1928

281.95

Z15

84687

VERBODEN TOEGANG
VERBODEN
TOEGANG



Meiner Frau
Doka Georg Hanicki
gewidmet

Vorwort

Das vorliegende Buch ist im Anschluß an die sechs Gastvorträge entstanden, die ich an der Berliner Universität im Sommersemester 1927 gehalten habe.

Der Universität Berlin und ihrer hochwürdigen Theologischen Fakultät sage ich auch an dieser Stelle für die ehrenvolle Einladung zu diesen Vorträgen meinen tiefsten Dank. Ferner danke ich meinem verehrten Kollegen, Herrn Geheimrat D. Adolf Deißmann wärmstens für sein inneres Interesse an diesen Vorträgen und für seine freundschaftliche Unterstützung bei ihrer Abhaltung und Veröffentlichung.

Sofia, im Winter 1927/28.

Stefan Janowski



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Inhaltsübersicht

	Seite
Verzeichnis der Abkürzungen	10
I. Einleitendes	15
Das allgemeine Interesse für den orthodoxen Osten. — Der gegenwärtige Bestand und die äußere Lage der orthodoxen Kirchen. — Der äußere Rahmen der geschichtlichen Entwicklung des orthodoxen Christentums. — Die Versuche einer Charakteristik des orthodoxen Christentums nach einem einheitlichen Prinzip; die Schwierigkeit des Problems. — Eine formale Charakteristik nach dem Namen „orthodox“ und nach dem Prinzip des Festhaltens an dem „Alten“ in den Grundprinzipien des Glaubens. — Quellen. Die besondere Bedeutung der Quellenfrage.	
II. Das Credo	37
Der Umfang des Dogmas. Der Charakter des Glaubens (der Weg der Erfassung der religiösen Wahrheit). — Die heilige Dreieinigkeit. — Die Erlösungslehre: Sünde und Tod; die Menschwerdung als Zentraldogma des orthodoxen Christentums; die Bedeutung des Kreuzesopfers, verschiedene theologische Richtungen, allgemeine Ablehnung der juristisch-formalen Auffassung des Erlösungswerks; die Bedeutung der Auferstehung. — Das Problem des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit, Glaube und Werke. — Die Lehre von der Vergottung des Menschen. — Der lebendige Glaube an Engel und Dämonen. — Die Eschatologie: apokalyptische Grundstimmung; das Problem der Errettung aller. — Die gegenwärtige Lage der theologischen Wissenschaft im orthodoxen Osten.	
III. Die Kirche	64
Die zentrale Bedeutung der Kirche für das orthodoxe Christentum. — Das Wesen der Kirche: die Kirche ein Organismus, eine gottmenschliche Zweieinheit, der wahre Leib Christi; Haupt der Kirche nur Jesus Christus; Glieder der Kirche sind alle in Christo Getauften — Heilige und Sünder, Lebende und Tote,	

auch die Engel; die Kirche ist eine irdische und himmlische, sichtbare und unsichtbare Kirche zugleich; die Kirche als Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit. — Die Grundeigenschaften der Kirche: die „eine“ (das Problem der Einheit der Kirche im Zusammenhang mit dem Bestand der verschiedenen Kirchen; die neue weitherzige Richtung in der Auffassung dieser Frage); die „heilige“; die „katholische“; die „apostolische“. — Die höchste Autorität in der Kirche und die Grundzüge der äußeren Kirchenverfassung: die Kirche ist hierarchisch, jedoch nicht hierokratisch; Verhältnis zwischen Bischöfen, Priestern und Gläubigen; aktive Teilnahme der Gläubigen an dem ganzen Leben der Kirche, Gemeinschaftsprinzip der Kirche; die höchste Autorität in der Kirche — die ganze Kirche, nicht einzelne Gruppen in ihr, auch die Bischöfe nicht; die äußere Einheit unter den einzelnen orthodoxen Kirchen; die Schwierigkeiten des Problems.

Seite

IV. Der Kultus.

92

Der Grundcharakter und die wesentliche Bedeutung des Kultus für das orthodoxe Christentum: darstellende Handlung; Predigt und Altar; real-mystische Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und zwischen Gott und Menschen; das Symbolisch-Realistische und das Realistisch-Symbolische des orthodoxen Kultus. — Die Grundelemente des Kultus. Kultus und Kunst: die Dichtkunst; die Kirchenmusik (keine Instrumentalmusik); die Kirchenmalerei und ihre Eigenart; keine Statuen. — Die Mysterien. — Die Liturgie und das eucharistische Mysterium: die Grundbedeutung der Eucharistie; die Frage des Opfercharakters der eucharistischen Gaben; die Transsubstantiationslehre kein autoritativer Lehrsatz. — Die Verehrung der Heiligen. — Die Gebetsandachten für die Verstorbenen. — Allgemeine Charakteristik des orthodoxen Kultus.

V. Frömmigkeit und Aktivität.

111

Entgegengesetzte Auffassungen über die Frömmigkeit in der orthodoxen Kirche. — Grundeinstellung des orthodoxen Christentums zu dieser Welt: eine überweltliche Stellung zu den Gütern dieser Welt. Die innere kirchliche Frömmigkeit. Die Richtung des Herzens und die innere Umwandlung. Die zwei Tugenden des orthodoxen Christentums: die Demut und die Liebe (Mitleid; das Gefühl der Mitschuld; Achtung vor dem Menschen; Brüdergesinnung). Die tatsächliche moralische Gesundheit und Stetigkeit der orthodoxen Völker. — Das orthodoxe Mönchtum und seine Bedeutung für die

Weltarbeit der Kirche. — Stellung zum Staate in Vergangenheit und Gegenwart. Stellung zur Nation und Kultur: prinzipielle Beziehung; keine wesentliche Abhängigkeit. Die Kirche — das geistige und Gewissensprinzip der Nation; die Nation — lebendige Trägerin der Kirche. Keine innere Scheidung von Christentum und Kultur. Nicht „Beherrschung“, sondern innere Durchdringung und Umwandlung der Welt. Seite

VI. Rückblick und Ausblick. 134

Das Gemeinsame der großen christlichen Kirchen. — Vergleich des orthodoxen Christentums mit dem römischen Katholizismus und dem Protestantismus: Übereinstimmung oder Verwandtschaft und Verschiedenheiten. — Die Einheitsbewegungen und die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und den übrigen christlichen Kirchen: der römisch-katholischen Kirche, der anglikanischen Episkopalkirche und den protestantischen Kirchen im allgemeinen. — Die Stellung der orthodoxen Kirche zu dem einheitlichen Zusammenwirken der Kirchen in der Erfüllung der Weltmission des Christentums.

Sachregister 143

Verzeichnis der Abkürzungen

- Акилонow = Акилонow, Eugen: Die Kirche. Wissenschaftliche Definition der Kirche und der apostolischen Lehre über sie als Leib Christi (russisch); St. Petersburg 1894.
- Антонij, Das Dogma = Антонij (Храповицкij, Metropolit): Das Dogma von der Erlösung (russisch), Sr.-Karlowzi (Serbien) 1926.
- Антонij = Антонij (Храповицкij, Metropolit): Versuch eines christlich-orthodoxen Katechismus (russisch), Sr.-Karlowzi (Serbien) 1924.
- Арсениew = Арсениew, N.: Über die Liturgie und das Mysterium der Eucharistie (russisch), Paris, Ymca-press (ohne Jahresangabe).
- Арсениew, Die Kirche = Арсениew, N.: Die Kirche des Morgenlandes, Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. Sammlung Götschen, Berlin 1926.
- Арсениew, Ostkirche = Арсениew, N.: Ostkirche und Mystik, München 1925, Verlag Ernst Reinhardt.
- Вербjаew = Вербjаew, N.: Die russische Religionsidee (russisch) in „Probleme“, 52—139.
- Beth = Beth, Karl: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Reise-studien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirchen. Berlin 1902, E. A. Schwetschke und Sohn.
- Вулгаkow = Вулгаkow, Sergij: Abriss der Lehre über die Kirche (russisch) in der russischen Zeitschrift „Der Weg“, Band I, II, IV. Paris, 1925 ff., Verlag der russisch-orthodoxen religionsphilosophischen Akademie in Paris.
- Чомjаkow = Чомjаkow, A. S.: Werke (russisch), II. Bd., Prag 1867.
- Хрисантh = Хрисантh, Bischof: Der Charakter des Protestantismus in seiner geschichtlichen Entwicklung (russ.), II. Aufl., St. Petersburg 1871.
- Deißmann = Deißmann, Adolf: Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. II. Aufl., Tübingen 1925, Verlag J. E. B. Mohr.
- Дjулгерow = Дjулгерow, D.: Jesus Christus — neutestamentlicher Hohepriester — Erlöser. Dogmatische Beleuchtung des Erlösungswerkes Christi (bulgarisch), Sofia 1926.
- Еhrhard = Еhrhard, Albert: Die Orientalische Kirchenfrage. Wien und Stuttgart 1899, Verlag Jos. Both.
- Глоренскij = Глоренскij, Павел: Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, im Sammelbande „Östliches Christentum“, II., 28 ff.
- Frank = Frank, Simon: Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 1926, Pan-Verlag, Rolf & Heise.

Gala=Galaction=Gala=Galaction: Piatra din capul unghiului (rumänisch). Bucuresti 1926.

Gaß=Gaß, W.: Symbolik der griechischen Kirche. Berlin 1872, Georg Reimer.

Gaß, Zur Symbolik=Gaß, W.: Zur Symbolik der griechischen Kirche. „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, III. Band, 1879, 329 ff.

Gavin=Gavin, Frank: Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought, Milwaukee Morehouse publishing Co., London A. R. Mowbray Co., 1923.

Gjaurow=Gjaurow, Chr.: Einleitung in die orthodox-dogmatische Theologie (bulgarisch). Sofia 1926.

Glubokowski=Glubokowski, N. N.: Die Orthodoxie nach ihrem Wesen (russisch). Abdruck aus der Zeitschrift „Christliche Lektüre“, 1914, Nr. 1, 3—22, St. Petersburg 1914. (Die Abhandlung ist auch in englischer Sprache in „The Constructive Quarterly“, Vol. I, Nr. 2, June 1913, 282—305 erschienen.)

Harnack, Der Geist=Harnack, Adolf: Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschiede von der abendländischen; in den Sitzungsberichten der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1913, VI, 157 ff.

Harnack, Das Wesen=Harnack, Adolf: Das Wesen des Christentums, 2. Auflage, Leipzig 1900. Verlag Hinrichs.

Harnack, Th., Pr. Th.=Harnack, Th.: Praktische Theologie, I. und II. Teil, Einleitung und Grundlage, Theorie und Geschichte des Kultus, Erlangen 1877, Deicherts Verlag.

Heiler, M. Kath.=Heiler, Friedrich: Morgenländischer und abendländischer Katholizismus (in der „Int. Kirchlichen Zeitschrift“ 1926, Januar-März).

Holl=Holl, Karl: Über das griechische Mönchtum. In „Preussische Jahrbücher“, Oktober-Dezember 1898, Band 94, 407 ff.

IKZ=Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern.

Karsawin, Das Wesen=Karsawin, Leo: „Über das Wesen des orthodoxen Christentums“ (russisch), in „Probleme“, 189—212.

Karsawin, Der Geist=Karsawin, Leo: Der Geist des russischen Christentums (im Sammelbande „Östliches Christentum“, II.).

Katanskij=Katanskij, A.: Die dogmatische Lehre über die sieben kirchlichen Mysterien in den Werken der ältesten Kirchenväter und Schriftsteller (russisch), St. Petersburg 1877.

Katanskij, Charakteristik=Katanskij, A.: Charakteristik der Orthodoxie, des römischen Katholizismus und des Protestantismus (russisch), in der Zeitschrift „Die christliche Lektüre“, St. Petersburg, 1875, I. Teil, 3 ff.

Kattenbusch, Lb.=Kattenbusch, F.: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, I. Band, Die orthodoxe anatolische Kirche, Freiburg 1892, Verlag J. C. B. Mohr.

- Kattenbusch, D. K. = Kattenbusch, F.: Orientalische Kirche (in der R. E. f. P. Th. u. K., II. Auflage, 1904, Band XIV, 436 ff.).
- Kattenbusch, Die K. = Kattenbusch, F.: Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart. Tübingen 1909, J. E. B. Mohr.
- Loofs = Loofs, Friedrich: Symbolik oder christliche Konfessionskunde. Tübingen 1902, J. E. B. Mohr.
- Lübeck = Lübeck, Konrad: Die christlichen Kirchen des Orients. Rempten und München 1911, Kölsche Buchhandlung.
- Maſarij = Maſarij, Metropolit von Moskau: Orthodox-dogmatische Theologie (russisch), IV. Auflage, St. Petersburg 1883, 2 Bände.
- Malinowski = Malinowski, N.: Abriß der orthodox-dogmatischen Theologie (russ.), I. Band Kameneſ-Podolski, 1904; II. Band Sergiew-Poſſad, 1908 (der II. Band ist später umgearbeitet und bedeutend vermehrt als III. und IV. Band unter dem Titel „Orthodox-dogmatische Theologie“ herausgegeben worden und zw. III. und IV. Band Sergiew-Poſſad 1909).
- Maltzew = Maltzew, A.: Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Joh. Chrysostomos, Basilus der Große und Gregorios Dialogos, deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes, Berlin 1890.
- Manswetow = Manswetow, Iw.: Die neutestamentliche Lehre über die Kirche (russisch), Moskau 1879.
- Mar von Sachsen = Mar von Sachsen, Prinz: Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage. Freiburg (Schweiz) 1907, Universitätsbuchhandlung Otto Gschwendt.
- Mihalcescu, Catechism. = Mihalcescu, Ioan: Catechismul crestinului ortodox (rumänisch), II. Ed., 1925.
- Mihalcescu, Manual = Mihalcescu, Ioan: Manual de teologie dogmatica (rumänisch), Bukaresti 1916.
- Mulert = Mulert, Hermann: Konfessionskunde. Gießen 1926, Alfred Löpelmann.
- Nowgorodzew = Nowgorodzew, P. J.: Das Wesen der Orthodoxie (russisch), im Sammelbande „Das orthodoxe Christentum und die Kultur“, Berlin 1923.
- Dehler = Dehler, Gustav Friedrich: Lehrbuch der Symbolik. II. Auflage, Stuttgart 1891, J. F. Steinkopf.
- Orfaniſkij, J. = Orfaniſkij, Johann: Historische Darstellung des Dogmas über das Erlösungsoffer unseres Herrn Jesus Christus (russisch), Moskau 1904.
- Dstl. Chr. = Bubnoff-Ehrenberg, H.: Östliches Christentum, Dokumente, II.: Philosophie, München 1925, E. S. Beckſche Verlagshandlung.
- Palmieri = Palmieri, Aurelius, D. S. A.: Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae). Ad lumen catholicae doctrinae

examinata et discussa. Tomus I. Prolegomena, Florentiae; Libreria Editrice Fiorentina, 1911.

Philaret = Philaret, Erzbischof von Tschernigow: Orthodoxe dogmatische Theologie (russisch). III. Auflage, St. Petersburg 1882, 2 Teile.

Popow = Popow, W. J.: Die orthodoxe Kirche nach unseren weltlichen Schriftstellern A. S. Chomjakow, Th. Terner und Wl. Solowjew (russisch), in der russischen Zeitschrift „Glaube und Wissen“, Charkow 1903, Juni und Juli.

Probleme = Probleme der russischen religiösen Empfindung (russisch). Sammelband, Berlin 1924, Imca Verlag.

Rauschen = Rauschen, Gerhard: Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. II. Auflage, Freiburg im Br. 1910, Herberscher Verlag.

Schéele = Schéele von Gezelius: Die christliche Symbolik, „Handbuch der theologischen Wissenschaften“, Otto Böcklers, Band II, Nördlingen 1889, Verlag der C. F. Beck'schen Buchhandlung.

Seifert = Seifert, J. L. — Brenningmayer, A.: Abendland, Slaventum und Ostkirchen. Wien 1926, Verlag Mayer.

Sergij = Sergij (Stragorodskij), Archimandrit: Die orthodoxe Lehre über das Heil; Versuch einer Darstellung der moralisch-subjektiven Seite des Heiles auf Grund der Heiligen Schrift und der patristischen Werke (russ.). II. Auflage, Kasan 1898.

Sjenkowskij = Sjenkowskij, W. W.: Die Orthodoxie und die russische Kultur (russisch), in „Probleme“, 212 ff.

Silvester = Silvester, Bischof: Versuch einer orthodoxen dogmatischen Theologie, mit historischer Darstellung der Dogmen (russisch). Kiew, I. Band 1878, II. Band 1881, III. Band 1885, IV. Band 1889, V. Band 1891.

Solowjew = Solowjew, Wl.: Gesammelte Werke (russisch), St. Petersburg, Verlag „Gesellschaftlicher Nutzen“.

Swjetlow = Swjetlow, P.: Versuch einer apologetischen Darstellung der orthodox-christlichen Glaubenslehre (russisch). 2 Bände, Kiew 1896.

Th. Enz. = Orthodoxe Theologische Enzyklopädie. 1. Auflage unter der Redaktion von A. P. Lopuchin (bis zum V. Bande) und N. N. Glubokowskij (vom VI. bis XII. Bande); St. Petersburg 1900—1911 (russisch).

I.

Einleitendes

Was ist die orthodoxe Kirche? Ist sie bloß ein Name ohne wirkliche Orthodoxie und ohne die größten und unbeschreiblichsten Kräfte? Oder ist nicht mit ihr Christus, ihr Haupt? Die Heilige Mutter Gottes, die Apostel und alle Märtyrer? Sind denn nicht mit ihr und für sie die ökumenischen Lehrer und Heiligen?
(Der ehrwürdige Vater Johann von Kronstadt in Rußland, Homilie am Sonntag der Orthodoxie.)

1.

Die jahrhundertelang dauernde Trennung der Christenheit, insbesondere die Trennung zwischen Ost und West, hat die Getrennten zu einer scharfen Absonderung und zu einer fast völligen Entfremdung geführt. Es hat Zeiten gegeben, in welchen die einen von den andern entweder gar nichts wußten oder auch nichts wissen wollten. Und diese Zeiten liegen nicht so gar entfernt von uns. Bis in unsere Gegenwart reichen diese düsteren Tage der gegenseitigen erstaunlich dürftigen und bisweilen durchaus schiefen Kenntnis und, was noch trauriger ist, auch der Gefühle des Mißtrauens und des Argwohnes gegeneinander.

Was die orthodox-orientalischen Christen anbetrifft, so war ihre Seele lange Zeit für die abendländischen Christen und auch Forscher tatsächlich so gut wie verschlossen geblieben.¹ Die orthodox-orientalischen Christen selbst fühlten sich vergessen und mißachtet von der abendländischen Christenheit. Sie empfanden und sagten es oft, daß auf die orthodoxe Christenheit im allgemeinen mit Kälte, Unfreundlichkeit und Mißtrauen und insbesondere römisch-katholischerseits mit Feindschaft und Haß und protestantischerseits mit Geringschätzung geschaut werde.² Und tatsächlich ist der orthodoxe Orient für nicht wenige im Westen entweder so gut wie nicht vorhanden,³ oder er ist ein erstarrtes, versteinertes

¹ Heiler, M. Kath., 4f.

² Vgl. Chomjakow, 88, 92; Swjetlow, I, 75; Glubokowski, 4; Nowgorodzew, 9.

³ Vgl. bei Heiler, in der „Christlichen Welt“, 1925, Nr. 44/45, 993.

Gebilde, oder aber — ein Reich der tiefsten Dunkelheit, des heidnischen Aberglaubens und der unerträglichsten Tyrannei.⁴ Besonders scharf und bisweilen lieblos sind in dieser Hinsicht viele der römischen Katholiken. — Für angesehene Hierarchen dieser Kirche (wie z. B. den Bischof von Cremona: Bonomelli) hat die orthodoxe Kirche „nicht einmal Recht auf Diskussion ihrer angeblich von Christus empfangenen Erbschaft... Unwissenheit und Simonie sind,“ so führt dieser Bischof aus, „die zwei unheilbaren Schäden ihres Welt- und Ordensklerus; ihr Einfluß auf die gebildete Welt ist gleich null; es ist, als existierte sie nicht; wie ein Schatten aus der Vergangenheit erscheint sie...; den Namen christlich verdient sie kaum“.⁵ Sogar römische Katholiken, die vielerorts als Freunde des orthodoxen Orients bezeichnet werden (wie beispielsweise Prinz Max von Sachsen), urteilen folgendermaßen über die orthodoxen Christen: „Weder Katholiken noch Protestanten im Abendlande achten auf ihre Anschauungen. Sie sind allen ferne gerückt, sie spielen keine Rolle mehr. — Man greift sie nicht einmal an, weil man sich überhaupt nicht mit ihnen beschäftigt ... sie sind ein Leben ohne Geist... sie sind abgestorben und abgelebt.“⁶ Noch in der neuesten Zeit wird in hohen gelehrten Kreisen der römisch-katholischen Welt in ähnlicher Weise über das orthodoxe Christentum gedacht und geschrieben.⁷

Viel mehr Objektivität, Verständnis und Gefühl für die morgenländische Christenheit findet man in der protestantischen Welt. Freilich ist auch hier die Kenntnis des orthodoxen Christentums vielfach noch heute sehr

⁴ Glubokowski, 3f.

⁵ Jeremias Bonomelli, Bischof von Cremona, Die Kirche. Deutsche Übersetzung, Freiburg im Br., 1902, 158 ff. Und ferner ebenda: „Kein Hauch wissenschaftlichen, künstlerischen oder literarischen Lebens ist in ihr ... nichts weiß sie vom Apostolat und, in sich verschlossen, zeigt sie Leben nur in ihrem Mißtrauen... Den Namen christlich verdient sie kaum, so groß ist ihre Unwissenheit und sittliche Verderbnis.“

⁶ Max von Sachsen, 60 f., 56.

⁷ Vgl. z. B. Lübeck, 190, 174: „Unfähig, erschöpft, stumpf und erstarrt ist die D. R. ... Die Signatur des inneren religiösen Lebens und äußeren Daseins ist unbestritten Stillstand und Erstarrung, Zerbröckelung und Verfall.“ Sogar über die neueste theologische Literatur des Ostens schreibt Friedrich Muckermann, S. J., in seinem Artikel „Vom östlichen Christentum“, in der „Theologischen Revue“ 1926, Nr. 6, 201 ff.: „Stellen wir nüchtern die Frage, was uns die Theologie des Ostens bieten könne, so geraten wir einigermaßen in Verlegenheit. Wir können die Schwärmerei für östliches Christentum nicht mitmachen.“ Vgl. auch Fr. Grivec, Pravoslavje (slowen.), Laibach 1918, 139.

mangelhaft und die Einstellung sehr schief und frostig.⁸ Doch gab es schon früher viele, insbesondere Gelehrte, denen sich das Innere des orthodoxen Christentums erschloß und deren Inneres für das Ostchristentum warmes christliches Gefühl hatte.⁹ Und dies noch mehr in der allerneuesten Zeit. Man wird wohl kaum irren, wenn man sagt, daß in den letzten Jahren in der protestantischen Welt eine Bewegung entstanden ist, welche ein aufrichtiges und großes Interesse für den orthodoxen Orient zeigt, auf ihn mit warmer Sympathie und tiefer Achtung schaut und für die Entfaltung des Christentums in der Zukunft viel von diesem Osten mit Zuversicht erwartet.¹⁰ Diese Strö-

⁸ So auch Rattenbusch in seinen vielen, im allgemeinen sehr verdienstvollen Arbeiten über das D. Chr. Trotz seiner reichen Kenntnisse über das Ostchristentum hat er es doch letzten Endes nicht verstanden, vielleicht auch deswegen, weil er es nicht unmittelbar studiert und empfunden hat.

Dasselbe gilt auch für Adolf Harnack. Fast alle Orthodoxen, bei denen Harnack sich ein großes Ansehen und allgemeine Sympathien als gelehrter Theologe erworben hat, stellen immer mit Schmerz fest, daß dieser große und feine Geist so wenig Verständnis und Gefühl für das innere Wesen des D. Chr. gezeigt hat und sind erstaunt über seine auffallende Schwäche für den römischen Katholizismus.

⁹ So zunächst W. Gaf, der der westlichen Forschung über das D. Chr. soviel bedeutsame Anregungen gegeben hat und über dessen „Symbolik der griechischen Kirche“ in der „Orthodoxen-Theologischen Enzyklopädie“, IV, 133, so geurteilt wird: „Das ist ein Werk, das sich durch Genauigkeit in der Darstellung des Geistes und des Charakters des D. Chr. . . . auszeichnet und das nicht ohne Einfluß auf unser orthodoxes konfessionelles Selbstbewußtsein geblieben ist.“ Hier ist auch K. Holl zu nennen. Im allgemeinen objektiv, aber innerlich zurückhaltend sind in ihren Forschungen über den orthodoxen Osten Fr. Loofs, K. Beth, Hermann Mulert, Frank Gavin.

¹⁰ Vgl. Heiler, M. Kath.; Nathan Söderblom, Impressions dominantes, in der französischen Zeitschrift „Le Christianisme Social“, 1925, Nr. 7, 852 ff. Eduard Herzog, in der schweizerischen altkatholischen Zeitschrift (Internationale) Kirchliche Zeitschrift, 1922, Nr. 1, 42: „Ein Jahrtausend lang war (das orthodoxe Christentum), weil es streng am Glaubensbekenntnis der ungeteilten Kirche und an der apostolischen Kirchenverfassung festhielt, in den Augen der obersten Würdenträger der abendländischen Kirche ein *σημειον ἀντιλεγόμενον*; möge es nun, da die Geschichte der Menschheit eine neue Wendung genommen hat, für die ganze christliche Kirche ein Zeichen der Einigung und des Friedens werden.“ Adolf Rüch, Die gegenwärtige Lage der D. K. des Ostens, in J. R. Z., 1925, III, 145, 161: „Daß unter der scheinbar starren Decke der Orthodoxie tiefe Frömmigkeit, ernstes sittliches Streben und Können, viel Opfermut, treue Anhänglichkeit an Christus und seine Kirche verborgen ist, haben die Völker des Ostens in den letzten Jahren reichlich bewiesen.“ Hans Ehrenberg, Die Mentalität von Stockholm, in der „Christlichen Welt“, 1925, Nr. 40/41, 880 f.: „An der ersten Begegnung der Orthodoxie und des Weltprotestantismus gaben die Orthodoxen die Liebe. Sie waren dort das Salz bei Herrichtung der Gesamtspeise. Sie gaben Weihe, ohne zu knech-

mung, soweit ich sie übersehen und beurteilen kann, wird von Jahr zu Jahr breiter, tiefer und mitunter so überschwenglich, daß wir Orthodoxe selbst in Verlegenheit und Erstaunen geraten.¹¹

Wie soll man dies scheinbar gegensätzliche, große und wachsende Interesse der abendländischen Welt der Gegenwart erklären? Und hat es für die Zukunft der Christenheit etwas zu bedeuten?

Vielleicht kann man zur Erklärung auf folgende Ideen und Tatsachen hinweisen:

Das allgemeine Aufleben des Interesses für die Religion und besonders für das Gefühlsmäßige und Mystisch-Symbolische in der christlichen Religion; die Abkehr vom Rationalismus und Intellektualismus und die Hinwendung zum Irrationalen und Übrationalen in der Religion; das allgemeine Interesse für den Osten und seine Religionen;

die Bewegung auf eine stärkere Kirchlichkeit hin und die damit verbundene Abkehr vom bloßen Individualismus und Hinwendung zum Gemeinschaftsleben in der Kirche;

die Bewegung für ein liturgisches Christentum und das lebhafteste Interesse für den eschatologischen Gedanken;

die großen interkirchlichen Bewegungen für Ökumenizität und für praktische und dogmatische Einheit der christlichen Kirchen;

das unmittelbare und massenhafte Zusammentreffen der West- und Ostchristen während des Weltkrieges und die dadurch geschaffenen Bande der gegenseitigen Schätzung und Achtung;

die Tatsache der überall vorhandenen Diaspora der einige Millionen umfassenden russisch-orthodoxen Emigration und ihrer geistigen Arbeit unter den abendländischen Christen vom bewußt orthodoxen Christentum aus.

ten, Tradition, ohne zu binden.“ Derselbe, in Ostl. Chr., 380: „Durch das Christentum Rußlands werden russische geistig-religiöse Einflüsse hervorgerufen und gestärkt, Europa russifiziert — und so siegt Christus.“ H. Plaz schreibt in seinem Aufsatz „Seelische Wege zum ökumenischen Gedanken“ in der deutschen Zeitschrift „Una Sancta“, 1926, Heft 1, 24: „Daß er sich während des Weltkrieges in Rußland im orthodoxen religiös-pneumatischen und liturgisch-kulturellen Leben so fühlte, als ob er dem Absolut-Religiösen näher wäre, als ob neue Gefühle der Andacht, der Ehrfurcht, der Demut, der Hingabe entstünden.“

¹¹ Berdjajew, 52: „Auf die Russen, die jetzt in der Fremde zerstreut sind, macht einen ungeheuren Eindruck das Interesse, welches bei den geistigen Menschen des Westens für die russische Religionsidee und für das russische religiöse Leben besteht.“

Schon diese wenigen Punkte geben genügenden Grund zur Annahme, daß das große Interesse der abendländischen Christenheit für das Ostchristentum nicht etwas Zufälliges ist und daß in dem tatsächlichen Sich-Begegnen der beiden Welten etwas Großes und Organisches vor unseren Augen sich abspielt. Wenn in der Erhaltung und der Existenz des orthodoxen Christentums etwas Providentiellles geschehen war, so ist sicher nicht weniger providentiell das heutige Hineintreten des Ostchristentums in den Kreis des intensiven Interesses des Westchristentums und umgekehrt, wie auch ihre wachsende gegenseitige Berührung.

Begreiflich und charakteristisch erscheint dann auch die Tatsache, daß die große Universität des westchristlichen Berlin einen Orthodoxen eingeladen hat, Vorlesungen, und zwar Vorlesungen über das Wesen des orthodoxen Christentums an ihrer ehrwürdigen und berühmten evangelisch-lutherischen theologischen Fakultät zu halten. Ich habe das tiefe Empfinden, daß in der letzten Zeit im Schoße der einen Kirche Christi etwas wirklich Heiliges sich anbahnt. Was ist es nun mit dem orthodoxen Christentum? Worin besteht sein Wesen? Wo und wodurch äußert sich sein Geist?

2.

Bevor ich zu der Beantwortung dieser mir hier gestellten schwierigen Frage übergehe, sei ein kurzes Bild des äußeren Bestandes und des äußeren Rahmens der geschichtlichen Entwicklung gegeben.

Das heutige orthodoxe Christentum oder, konkreter gesagt, die heutige orthodoxe Kirche umfaßt fast ganz die folgenden Völker: die Griechen, die Russen,¹² die Serben, die Bulgaren (also alle Ostslawen), die Rumänen¹³ und die Grusinier oder die Georgier. Dazu kommen kleine Häuflein von Orthodoxen verschiedener Völker in Ost- und Mitteleuropa und Westasien. —

¹² Ausgenommen ca. drei Millionen Kleinrussen (Ukrainer oder Ruthenen) in Südgalizien, dem heutigen Polen, und ca. ¼ Million ebenfalls Kleinrussen in Karpathenrußland, der heutigen Tschechoslowakei. Diese beiden Gruppen sind Ende des 17. Jahrhunderts, infolge der polnischen politischen und klerikalen Unterdrückung, für die Union mit der römischen Kirche gewonnen worden.

¹³ Ausgenommen ca. 1 400 000 Rumänen in Transylvanien, dem heutigen Rumänien, die ungefähr zu derselben Zeit und in derselben Weise wie die Kleinrussen in Galizien für die Union mit der römischen Kirche gewonnen wurden.

Das Gros der Orthodoxen bewohnt Europa, und zwar fast ganz Osteuropa. Dazu kommen in Mitteleuropa zirka 5 Millionen orthodoxe Russen im heutigen Polen und zirka $\frac{1}{4}$ Million orthodoxe Tschechoslowaken und tschechoslowakische Russen. In Asien kommen als größte orthodoxe Gruppe die orthodoxen Russen in Sibirien, zirka 8 Millionen, in Betracht. In Westasien sind von den einst breiten christlichen Massen nur winzige Dasein in Syrien und Palästina geblieben. So auch in Afrika — in Ägypten, hauptsächlich in und um Alexandrien und Kairo (fast nur Griechen). In Amerika (hauptsächlich Nordamerika) und in Australien leben zerstreut zirka 1 Million emigrierte Orthodoxe, hauptsächlich wiederum Russen, aber auch Griechen, Serben, Bulgaren und Rumänen.

Die Seelenzahl dieser orthodoxen Völker ist die folgende: die orthodoxen Griechen zirka $5\frac{1}{2}$ Millionen¹⁴, die orthodoxen Russen zirka 120 Millionen¹⁵, die orthodoxen Serben zirka 6 Millionen, die orthodoxen Bulgaren zirka 5 Millionen, die orthodoxen Rumänen zirka 12 Millionen, die orthodoxen Grusinier zirka $2\frac{3}{4}$ Millionen, die Araber zirka 320 000, die Albanier zirka 200 000. Also stehen an erster Stelle die orthodoxen Russen mit 120 Millionen oder alle orthodoxe Slawen mit 132 Millionen, an zweiter Stelle die orthodoxen Rumänen mit 12 Millionen, an dritter Stelle die orthodoxen Griechen mit zirka 6 Millionen.

Somit zählen alle orthodoxen Völker, ausgenommen die kleinen Gruppen von Arabern, Albaniern, Lettländern, Estländern, Finnländern, Litauern, Tschechen, Japanern, Chinesen usw., insgesamt zirka 146 bis 150 Millionen.

Die ganze orthodoxe Kirche besteht aus einzelnen sogenannten autokephalen oder nur autonomen Kirchen. Die ältesten von diesen sind die vier Ostpatriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Der Weltkrieg und seine national-politischen Folgen haben große Veränderungen auf dem Gebiete der einzelnen orthodoxen Kir-

¹⁴ Ungefähr fünf Millionen in Griechenland; 300 000 — im Patriarchate von Konstantinopel, in dem Gebiete der Türkei; 35 000 — im Patriarchate von Alexandrien; 1000 — im Patriarchate von Jerusalem; 25 000 — im Patriarchate von Antiochien; 150 000 — in Syrien; und 175 000 — in Nordamerika.

¹⁵ Davon ca. fünf Millionen in Polen, ca. eine Million in Rumänien einschließlich Bessarabien und Bukowina.

chen hervorgerufen. Zwei Faktoren wirkten hier umgestaltend: der eine trennend und der andere vereinigend. Der eine wirkte auf das Patriarchat von Konstantinopel und auf die russisch-orthodoxe Kirche, der zweite auf die übrigen Landes- oder Nationalkirchen. Parallel mit den politischen Veränderungen lösten sich von der russischen Kirche ab und gestalteten sich als freie (autonome oder autokephale) Kirchen die orthodoxen Kirchen in Polen, Finnland, Estland, Livland und Litauen. Außerdem lösten sich von der russischen orthodoxen Kirche auch innerhalb des Russischen Reiches die grusinische und Teile der ukrainischen orthodoxen Kirche ab. Speziell die große Revolution in Rußland und die feindliche sowjetistische Politik gegenüber der orthodoxen Kirche hatte auch innerhalb der russischen Kirche große Veränderungen zur Folge gehabt: die Trennung zwischen Staat und Kirche; die Verfolgung und die völlige Enteignung der Kirche von seiten des sowjetistischen Staates; der fast völlige Zerfall der äußeren Organisation der Kirche; die Läuterung durch die Feuerprobe ihres Martyriums und das mächtige und freie Aufblühen der inneren und schöpferischen Kräfte dieser Kirche.

Fast gänzlich auflösend wirkten die Folgen des Weltkrieges besonders auf den äußeren Bestand des Patriarchates von Konstantinopel. Diese einst so große und führende Ostkirche, die Mutterkirche aller europäischen orthodoxen Kirchen, steht heute äußerlich wie eine Ruine und wie ein Schatten da: es sind alle ihre altchristlichen und herrlichen Gemeinden in Kleinasien bis auf das letzte Kind entweder aufgerieben oder nach Griechenland vertrieben worden; vertrieben sind auch die meisten Gläubigen aus der europäischen Türkei. Obwohl durch den Lausanner Frieden von 1923 sein Sitz in Konstantinopel gerettet wurde, führt heute das Patriarchat ein sehr bedrängtes Leben und besteht aus nur noch zirka 300000 Seelen. — Umgekehrt, vereinigend wirkten die politischen Folgen des Weltkrieges auf die übrigen europäischen orthodoxen Kirchen.¹⁶ So vereinigten sich in einer autokephalen Kirche die früheren einzelnen serbischen bzw. rumänischen autokephalen Kirchen oder Gebiete, und zwar: diejenigen vom alten Königreiche Rumänien, von Transylvanien, von der Bukowina und von Bessarabien

¹⁶ Ausgenommen die bulgarische O. K., die (infolge des für Bulgarien unglücklichen Ausgangs des Weltkrieges) ihre Gebiete in Mazedonien, Südwestthrazien und der Südbulgarische verloren hat.

in einer rumänischen Kirche, welche 1925 zum Patriarchate erhoben wurde; diejenigen vom alten Königreiche Serbien, von Karlowitz im ehemaligen Ungarn, von Dalmatien und von Bosnien und der Herzegowina (früher in Österreich) in einer serbischen Kirche, die 1920 zum Patriarchat erhoben wurde.¹⁷

Die heutigen autokephalen bzw. autonomen orthodoxen Kirchen sind folgende:

1. das Patriarchat von Konstantinopel mit zirka 300 000 Seelen, fast nur Griechen; 2. das Patriarchat von Alexandrien mit zirka 50 000 Seelen, davon $\frac{2}{3}$ Griechen; 3. das Patriarchat von Antiochien mit zirka 250 000 Seelen, davon $\frac{9}{10}$ Araber; 4. das Patriarchat von Jerusalem mit 33 000 Seelen, fast nur Araber;¹⁸ 5. das Erzbistum von Cypern mit zirka 180 000 Seelen, nur Griechen; 6. das russische Patriarchat mit 120 Millionen Seelen, fast ausschließlich Russen, Groß-, Klein- und Weißrussen; 7. das Patriarchat von Serbien mit zirka 6 Millionen Seelen, fast nur Serben; 8. das Patriarchat von Rumänien mit zirka 13 Millionen Seelen, einschließlich über 800 000 Russen und über 400 000 Bulgaren; 9. die Kirche von Griechenland mit zirka 5 Millionen Seelen, fast nur Griechen; 10. die Kirche von Bulgarien mit 5 Millionen Seelen, fast nur Bulgaren; 11. die Kirche von Polen mit zirka 5 Millionen Seelen, nur Russen; 12. die Kirche von Grusien in Rußland mit zirka $2\frac{3}{4}$ Millionen Seelen Grusiner; 13. die autonome Kirche von Albanien mit zirka 220 000 Seelen, fast nur Albanier; 14. die autonome Kirche von Finnland, die Hälfte Russen und die Hälfte Finnländer—Karelen mit zirka 60 000 Seelen; 15. die autonome Kirche von Estland mit zirka 220 000 Seelen, 155 000 Russen und 65 000 Estländer; 16. die autonome Kirche von Lettland mit zirka 240 000 Seelen, 170 000 Russen und 70 000 Lettländer; 17. die

¹⁷ Zu einer einheitlichen Zusammenfassung können die verschiedenen kirchlichen Teile in Griechenland bisher noch nicht kommen: auf dem Gebiete dieses Staates bilden die Territorien des alten Königreiches eine selbständige Kirche mit der Zentrale in Athen; die neuen nach dem Balkan- und dem Weltkriege zu Griechenland geschlagenen Territorien („Neugriechenland“, hauptsächlich Südwestthrazien und Süd-mazedonien) bilden, aus mehr politisch-patriotischen Gründen, um das Prestige des griechischen Patriarchats in Konstantinopel moralisch zu stützen, ein besonderes autonomes, nur mehr noch nominell unter dem Patriarchate von Konstantinopel stehendes Kirchengebiet, mit Mittelpunkt in Thessaloniki.

¹⁸ Doch haben die kirchliche Führung die Griechen (die Mönchsgemeinde des Kreuzklosters in Jerusalem).

autonome Kirche von Litauen mit zirka 75 000 Seelen, Russen; 18. die autonome Kirche der Tschechoslowakei mit zirka 250 000 Seelen, 200 000 Kleinrussen und 50 000 Tschechen; 19. das autonome orthodoxe russische Erzbistum von Nord-Amerika mit einer Viertelmillion Seelen, Russen; 20. das autonome, von Russen geleitete, Erzbistum von Japan mit zirka 35 000 Seelen, Japaner.¹⁹

Man sieht also: erstens, daß das eigentliche Gebiet des orthodoxen Christentums der Osten war und geblieben ist, und zweitens, daß die eigentliche Großkirche der Orthodorie die russische Kirche ist.

Mutterkirche und Vorbild aller orthodoxen europäischen Kirchen war das sogenannte ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Noch bis in die jüngste Zeit spielte dies Patriarchat eine stützende und führende Rolle für die ost- und insbesondere für die südosteuropäischen orthodoxen Völker, zum Teil auch für die übrigen drei alten orthodoxen Ostpatriarchate. Der Gedanke und das Vorbild für die breite Heranziehung der gläubigen Laien zu einer aktiven Beteiligung an dem Leben und Verwalten der Kirche kommt in der neuesten Zeit aus diesem Patriarchate und wurde fast von allen übrigen orthodoxen Kirchen akzeptiert und durchgeführt. Nun ist heute dieses Patriarchat bloß noch ein Symbol der alten glorreichen Vergangenheit und vielleicht ein Symbol der Zukunft, was noch mehr auch von den übrigen drei alten orthodoxen Patriarchaten von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem gesagt werden muß. Daraus soll freilich nicht der Schluß gezogen werden, daß die griechische Nation ihre Bedeutung für das orthodoxe Christentum verloren habe; wohl die alte, die dominierende, die führende, nicht aber jede Bedeutung. Noch jetzt bleibt diese numerisch kleine, aber geistig fähige und energische Nation eine tatkräftige Trägerin der Orthodorie. — Das Schwergewicht aber ist offenbar auf die Ostslawen,²⁰ und hauptsächlich auf die Russen über-

¹⁹ Vgl. Mulert, 85 ff.; Beth, 9 ff.; Loofs, 113 ff.; Lübeck, 60 ff.; Adolf Kürz, Die gegenwärtige Lage der O. Kn., in der J. K. Z., 1925, Nr. 3, 151 ff.; Raymond Janin, Les Eglises orientales et les rites orientaux, Paris, 1922; M. N. Glubokowski, Die russisch-orthodoxe Kirche und die gegenwärtige Lage der O. Kn., die sich von ihr getrennt haben (serbisch), in der serbischen Zeitschrift „Das christliche Leben“, Str.-Karlowzi (Serbien), 1927, Nr. 3—12, 98 ff.; Euseb. Popowitsch, Allgemeine Kirchengeschichte, die serb. Übers., 1912, Strem.-Karlowzi, II. Band, der statistische Anhang; Pisani, A travers l'Orient, Paris, 1897, 159 ff.

²⁰ Die Rumänen sind eine Nation, die aus einer eigenartigen Zusammensetzung

gegangen. Schon die kolossale numerische Größe von über 120 Millionen Seelen, die großen geistigen Anlagen dieser Nation, und zwar gerade auf dem Gebiete der Religion nach ihrer Gefühlsseite; die Laten, welche diese Nation der Orthodoxie und den orthodoxen Völkern geleistet hat; dazu das Wuchtig-Apokalyptische und Unergründliche, das in ihr zittert und nach außen drängt — dies alles gibt die Berechtigung, die Kirche dieser Nation als die „Weltkirche“ der Orthodoxie zu betrachten.²¹

Rein äußerlich gesehen, stellen alle orthodoxen Kirchen eine freie Gemeinschaft dar. —

Jede einzelne orthodoxe Kirche ist — innerhalb der ökumenisch-orthodoxen Lehr-, Rechts- und Kultusätze — frei in ihrem inneren Leben und Walten. In allen diesen Kirchen ist die (neueste) Verfassung und Verwaltung grundsätzlich eine synodal-gemeindliche.²² Infolge der historischen Ereignisse haben sie keine zentrale oberste und gemeinschaftliche Leitung. Und trotzdem halten sie eng und fest aneinander und fühlen sich als ein unzertrennliches Ganzes. Sie sind eigentlich durch

von Romanen und Slawen entstanden ist, so daß sie einen starken slawischen Einschlag nicht nur als Rasse, sondern auch in der Kultur (Sprache, Sitten und Volksgeist) aufweist.

²¹ Sogar Rattenbusch (Eb., 133), der für die russische O. R. keine besondere Zuneigung hat, sagt von ihr: „Die russische Kirche ist die höchste, zuverlässigste Inhaberin des Selbstbewußtseins der orthodoxen Kirche geworden... Sie ist sowohl eine alte, als auch moderne Kirche... sie ist eigentlich die orthodoxe Groß- und Weltkirche.“ — Das Eindringen der russischen O. R. in die „fremde“ und „große“ Welt ging, wenigstens in seinen Grundlinien und Ansätzen, nach drei Hauptrichtungen: erstens in die vielen heidnischen und mohamedanischen Völkerschaften des russischen Reiches (vgl. A. Palmieri, *La chiesa russa*, Firenze 1908, 461 ff.), zweitens in die altchristlichen orthodoxen Gebiete von Kleinasien (Palästina und Syrien, hauptsächlich Jerusalem), wo sie auch mit den Griechen zusammenstieß und (durch Kirchen, Schulen, Wohltätigkeitsanstalten) zunächst das christlich-orthodoxe arabische Element unterstützte und für sich gewann (vgl. auch Beth, 49 f., 43 ff., 177 ff., ferner Palmieri, a. a. D. 531 ff.), und drittens in den fernen asiatischen Osten (Sibirien und Mandschurei, Ansete auch in Korea, Japan, China und Persien, vgl. Palmieri, a. a. D. 521 ff.).

²² Vgl. über die Verfassung der orthodoxen Kirchen: J. Silbernagel, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, 2. Auflage, Regensburg 1904, und Rattenbusch, Eb., alle beide jedoch gänzlich veraltet; A. J. Butkevitch, *Die oberste Verwaltung der orthodox-autokephalen Kirchen* (russisch), Charkow 1913 (für viele O. Rn. ganz veraltet); Beth, auch veraltet; Lübeck bietet wenig; Mulert; Janin in dem bereits angegebenen Werk, das jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen ist; Nikodim Milasch, *Das*

die Bande des Glaubens und der Liebe und durch die mystische Zugehörigkeit zu einem Leibe Christi miteinander verbunden.

3.

Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirche als Ganzes ist vielleicht am übersichtlichsten, wenn man sie in vier Zeitperioden einteilt: die erste Periode als Periode der Kirchenbildung und „der Väter“ (die ersten fünf Jahrhunderte);²³ die zweite Periode als Periode der inneren Befestigung und der Stürme (die Zeit vom 5. bis 11. Jahrhundert); die dritte Periode als Periode der Drangsale und der Behauptung (die Zeit vom 11. bis zum 19. Jahrhundert) und die vierte Periode die Zeit der Frührenaissance des orthodoxen Christentums (seit dem 19. Jahrhundert).

In der ersten Zeitperiode wird Grund und Richtung alle dem gegeben, was in seinem Wesen orthodoxes Christentum genannt werden kann. In dieser Periode sind die Grundwahrheiten, die Grundordnung (oder die Verfassung) und die Grundzüge des Kultus der orthodoxen Kirche bestimmt worden. Diese Zeit kann auch die Zeit der großen, ökumenischen Väter genannt werden, durch welche diese Grundbestimmung vollzogen ist.

In der zweiten Periode (zwischen dem 5. und dem 11. Jahrhundert) wird der in der ersten Periode gelegte Grund fester und die allgemeinen Grundlinien, insbesondere auf dem Gebiete des Kultus, werden weiter entwickelt. Vielleicht war dies letztere eine notwendige Ergänzung zu der dogmatisierenden Arbeit der ersten Periode. Die Hauptaufmerksamkeit der Kirche ist auf eine Reihe überaus wichtiger Ereignisse, die

orthodoxe Kirchenrecht (serbisch), 3. Aufl., Belgrad, 1926, die Beilage, 802—890; Glubokowski, Die russische orthodoxe Kirche; J. J. Sokolow, Die konstantinopolitanische Kirche im 19. Jahrhundert (russisch), St. Petersburg, 1904, insbesondere 694—757; Palmieri, La chiesa russa (hat mehr noch geschichtlichen Wert für die neueste Reformverfassung der russischen Kirche); Stefan Jankow, Die Verfassung der bulgarischen D. K., Zürich, 1918, Verlag Gebr. Leemann; Stefan Jankow, Die Verwaltung der bulgarischen D. K., Halle a. S., 1920, Verlag Karras, Kröber u. Nietzschmann; Stefan Jankow, Die Verfassung der rumänischen D. K. (bulgarisch), Sofia, 1926, Universitätsverlag.

²³ Viele orthodoxe Theologen verlegen in diese erste Periode die Zeit der (sieben) ökumenischen Konzilien, also die ersten acht Jahrhunderte. Ich finde, daß dafür keine Begründung gegeben werden kann.

ihren Bestand und sogar ihre Wesenszüge bedrohten, hingelenkt. Gerade diese Ereignisse machen es notwendig, daß die Kirche gegen die innere und äußere Bedrohung sich um so mehr auf die früher gelegten Grundlagen stützt und sie so fester macht. Diese historischen Ereignisse sind das Aufkommen des päpstlichen Roms und das Auftreten des Mohammedanismus. Diese beiden Mächte, die erste vom Westen und von innen, die zweite vom Osten und von außen, bedrohen die Eigenart und den Bestand der Ostkirche. Sie beide stürmen heran. Dazu kommt der Sturm einer dritten Macht — der heidnischen Slaven. — Endlich bricht auch ein heftiger Sturm in ihrer eigenen Mitte aus: der Bildersturm. Man kann diese Periode wirklich als eine der bewegtesten, als die Sturmperiode des orthodoxen Christentums bezeichnen.²⁴ Schon in dem Gesamtcharakter der ersten Periode lagen die Grundlinien der Differenzen zwischen Ost und Rom. Diese Differenzen zeigten sich schärfer und wuchsen schneller in der zweiten Periode, und sie führten endlich zur Trennung zwischen Ostchristentum und dem päpstlichen Rom.²⁵

Der Ansturm des Mohammedanismus führte zu der Verheerung der drei Ostpatriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Die anderen zwei Stürme jedoch endigten mit dem Erfolg und Wachstum

²⁴ Es wird freilich auch die entgegengesetzte Meinung vertreten, daß man nämlich in dieser Periode Ruhe und Genuß will. So Rattenbusch, Eb. 273, der (Eb. 274) dieser Periode die Signatur der Unfähigkeit des „Produzierens“ zuschreibt. Ob man nach den christologischen Kämpfen nach Ruhe und Genuß (!) verlangte, bleibe dahingestellt. Richtig ist nur, daß diese Zeit nicht eine Zeit der Ruhe, sondern der bewegtesten Kämpfe gewesen war. Natürlich ist es, daß der Charakter der Kämpfe mehr die Energie des Willens, als diejenige des Geistes anspannte. Deswegen ist es, glaube ich, unbegründet, bei dieser Periode von einer Unfähigkeit des „Produzierens“ zu sprechen.

²⁵ Die Meinung, daß der eigentliche Grund der Trennung zwischen Ost und Rom der unersättliche Ehrgeiz und die machtgierige Herrschsucht des römischen oder des byzantinischen Bischofs, insbesondere des letzteren (Lübeck, 14f.), also ihre Rivalität, gewesen sei, vermag nicht zu befriedigen. Die Gründe sind wahrlich ernster und tiefer. Rein menschlich betrachtet, sind sie gewiß auch in dem Unterschied von Land und Volk, in dem Gegensatz der geistigen Anlagen und Kultur-entwicklung, in geschichtlichen Zusammenhängen und Konstellationen und anderem zu suchen. Nicht zufällig ist dagegen der pneumatisch-mystische und der gemeindlich-freieitliche Zug des Christentums in seiner östlichen Hälfte und der praktisch-monarchistische Zug in der westlich-römischen Hälfte betont worden. Eben deswegen ist es auch nicht zufällig, daß in dem N. Chr. das Gottmensliche gleichzeitig harmonisch und umfassend und in dem römischen Katholizismus mehr das Menschliche hervorgehoben wird. Die orthodoxe (russische) Lit. über die Trennung vgl. bei Palmieri, 739 ff.

des orthodoxen Christentums. Das Ende des Bilderstreites befestigte das Realistisch-Mystische in dem Glauben und der Frömmigkeit und verhalf zum Siege der Selbständigkeit der Kirche der schon für die Geistigkeit der Kirche bedrohlich gewordenen Staatsgewalt gegenüber. Der größte Erfolg der orthodoxen Kirche aber in dieser Periode ist der Gewinn der Ostslawen für das orthodoxe Christentum. Er ersetzte vielleicht reichlich die großen Verluste in den drei Ostpatriarchaten, deren Gebiete schon seit dem 7. Jahrhundert unter die politische Gewalt des Mohammedanismus gekommen waren.

In der dritten Periode (vom 11. bis zum 19. Jahrhundert) oder in der Periode der Drangsale und der Verteidigung ist die ganze Aufmerksamkeit der Kirche auf ihre Selbstbehauptung konzentriert. Die anstürmenden mohammedanischen Wellen überfluten und zertrümmern die südöstlichen Reiche der Byzantiner, der Bulgaren, der Serben und der Rumänen (im 14. und 15. Jahrhundert). Dazu kommt auch die Verwüstung durch die Kreuzritter und ihr lateinisches Reich im Osten. Die ungeheueren tatarischen Wellen überfluten die russisch-orthodoxen Gebiete. Türken und Tataren bedrohen schon die Existenz des Abendlandes und des abendländischen Christentums. Da hieß es durch das stählerne Durchhalten und durch die Opferfreudigkeit für den Glauben sowohl die eigene Existenz als auch die Unversehrtheit und die Sicherheit des Westchristentums zu retten. Diese ökumenische Aufgabe hat das orthodoxe Christentum auch erfüllt. Es ist selbstverständlich, daß dabei von einer Erstarrung nicht die Rede sein kann, wie auch selbstverständlich ist, daß von einem Fortschritte im Sinne der ersten Periode auch nicht die Rede sein kann. Wenn ein Kampf auf Tod und Leben geführt wird, so liegt die höchste Leistung darin, daß man dem Tode entgeht und das Leben rettet.

Die letzte, die vierte Periode (seit dem 19. Jahrhundert bis auf unsere Tage), nannte ich die Periode der Frührenaissance der Orthodoxie. In dieser Periode werden alle orthodoxen Völker, gestützt auf die innere und schützende Kraft ihrer Kirchen, von jeder fremden politischen und religiösen Unterwerfung oder Bedrückung befreit. Damit befreien sich (oder werden in eine andere Richtung der Tätigkeit eingelenkt) ihre geistigen und religiös-kirchlichen Kräfte. Die nationale Befreiung fällt mit einem freien Aufleben des Geistes und des Christentums zusammen. Die orthodoxen Kirchen kommen auf ihr

streng eigenes Gebiet, und es entsteht die damit parallel laufende Differenzierung und neue Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, Nation, Kultur usw. Und so bricht die Morgenröte eines neuen Lebens des orthodoxen Christentums an. An der Schwelle dieser Frührenaissance erlebt das orthodoxe Christentum noch zwei große Ereignisse: erstens, die Feuerprobe und Reinigung der Weltkirche der Orthodorie — der russischen; und die freie und brüderliche Begegnung mit dem Dritteil des Christentums, mit dem Weltprotestantismus, der im Schoße des abendländischen Christentums in der düstersten und leidvollsten Zeit des orthodoxen Christentums geboren war. Wie bei dieser völlig neuen Lage das orthodoxe Christentum weiter sein Leben fortführen wird, kann nur geahnt werden. Ich glaube, daß ich aus dem Herzen der Orthodorie rede, wenn ich sage: Das orthodoxe Christentum steht vor der Aufgabe seiner reinen Selbstverwirklichung.

4.

So komme ich denn endlich zu meiner Frage: „Welches ist dies ‚Selbst‘, das ‚Wesen‘ des orthodoxen Christentums?“

Ich muß gleich darauf aufmerksam machen, daß eine kurze und zusammenfassend formulierte Beantwortung der gestellten Frage nicht möglich ist, schon deswegen nicht, weil es für die Frage, was eigentlich „Orthodorie“ ist, keine autoritative Beantwortung oder Formel gibt und weil auch alle ökumenisch gültigen Entscheidungen der Kirche oder die sogenannten symbolischen Bücher keine genaue Bestimmung der Natur des orthodoxen Christentums geben.²⁶ Auch gibt es in der orthodox-theologischen Literatur keine Versuche einer befriedigenden Beantwortung oder Beleuchtung der Frage. An ihr haben vielmehr westländische und zwar deutsche Theologen gearbeitet.²⁷ Aber auch sie konnten keine Bestimmung auf Grund eines Grundprinzipes geben.²⁸

²⁶ Vgl. Glubokowski, 5.

²⁷ So an erster Stelle und am verdienstlichsten Gaf (durch seine „Symbolik der griechischen Kirche“; dazu kommt noch der Aufsatz „Zur Symbolik der griechischen Kirche“ in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, III. Band, 1879, S. 329 ff.). Ferner: Rattenbusch, Loofs, Ad. Harnack, Beth; auch Max von Sachsen und Mulert (in ihren in dem „Verzeichnis der Abkürzungen“ angegebenen Werken).

²⁸ Auch Gaf (in der „Symbolik“) konnte nicht eine „organisierende Zentral-

Sehr verbreitet ist unter den Orthodoxen selbst der Gedanke, daß die Orthodoxie die (goldene) Mitte zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus sei. Aber wenn auch an diesem Gedanken etwas richtiges ist, so kann man ihn doch nicht als das Grundprinzip der Orthodoxie betrachten, weil die Frage offen bleibt: Was wäre die Orthodoxie, wenn man vom Katholizismus und Protestantismus abstrahierte, oder was bliebe von der Orthodoxie, wenn die Gegensätze zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus nicht existier-

idee“ (wie dies Kattenbusch in „Theologische Studien und Kritiken“, 1878, S. 107 bei der Besprechung der Gasschen Symbolik verlangte), einen bestimmten Mittelpunkt als Wesen des D. Ehr. angeben. Gass nahm später noch einmal zu der Frage Stellung, hielt „eine solche Zuspitzung nicht für richtig“ und prophezeite keinem ein Gelingen in der Frage. (Vgl. „Zur Symbolik“ usw., S. 354). Viel später (1892) hatte Kattenbusch in seinem Vb. (auch in seinen anderen Werken über die orthodoxe Kirche) diesen Versuch unternommen, doch ist er ihm nicht gelungen. Die Arbeiten von A. d. Harnack scheinen ein solches, wohl materielles, Grundprinzip nicht zu suchen. Überhaupt ist seine Charakteristik des Geistes der morgenländischen Kirche zwar geistreich, trifft aber das Wesen der Sache doch nicht. In der Behandlung des schwierigen Gegenstandes hat nur Gass den richtigen Weg gefunden. Leider sind seine Nachfolger diesen Weg nicht weitergegangen. Das trifft besonders für Kattenbusch zu, dessen Darstellung sich hauptsächlich auf Grundauffassungen Gass' und Nitschls stützt. Die leitenden Gedanken des letzteren über den römischen Katholizismus (sinnlich und kultisch gefärbte Kontemplation, in der der Christ seine Seligkeit findet; abergläubische und magisch-sakramentale Kirchlichkeit; Weltflucht und Mönchsideale usw.; vgl. Nitschls Buch: Pietismus in der reformierten Kirche, Bonn, 1880, I, 3, 6 ff.) werden von Kattenbusch auf die D. K. übertragen. Zwischen Harnack und Kattenbusch ist eine große Übereinstimmung zu konstatieren; nur findet sich bei Harnack die Interpretation, daß der Geist der D. K. eigentlich der Geist der griechischen religiösen Hochkultur des dritten Jahrhunderts und daß die D. K. das verfeinerte (heidnisch-christliche) dritte Jahrhundert sei: ein Gemisch von Heidentum und Christentum (Plotin, Christus und Konstantin der Große), ein Zusammenfügen von Mysterien und ästhetischen Genüssen, Kontemplation und Askese, quietistisch-pessimistische Stimmung des Verfalls, des Weltüberdrußes und der Weltflucht und aktivistische Elemente des Staates; also eine quietistische Kultuskirche und ein omnipotenter Staat (vgl. Der Geist, 175; auch: Das Wesen, 137 ff.). Den Urteilen Kattenbuschs (und Harnacks) folgen grundsätzlich fast alle protestantischen Gelehrten (Dehler, Scheele, auch Mülert; Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik, 1924, Leipzig, Verlag Deicherts Buchhandlung, I. Band, S. 173 ff.). Harnack folgen auch manche römische Katholiken polnischer Zunge, wie Stanislaw Kuzeba, Die Gegensätze und die Quellen der polnischen und russischen Kulturen (polnisch), Lemberg 1916; Jdziewoński, Russische Einflüsse auf die polnische Seele (polnisch), Krakau 1920. Gegner der Auffassung Harnacks ist der Tscheche Pavel Kopal, Das Slaventum und der deutsche Geist, Problem einer Weltkultur auf Grundlage des religiösen Idealismus. Jena, 1914.

ten?²⁹ Es wird aus der folgenden Darstellung hervorgehen, wo und inwiefern von einem materiellen Zentralprinzip oder von einer organisierenden Grundidee im orthodoxen Christentum gesprochen werden kann. Ich hatte während meiner ganzen Untersuchung die Empfindung, als ob die johanneische Idee der Menschwerdung des Logos oder noch genauer — die einheitliche Vereinigung zwischen Gott und Mensch in einer, wie die Russen sagen, Zwei-Einheit das materielle Prinzip des Wesens des orthodoxen Christentums in Glauben und Leben sei (vgl. unten SS. 44, 47, 48, 52, 53, 97, 104, 137).

Leichter ist es vielleicht, an einem Formalprinzip das Charakteristische des orthodoxen Christentums deutlich zu machen.

Ich führe zwei solcher Prinzipien an: erstens den Namen und zweitens die Urtümlichkeit des orthodoxen Christentums.

Was zunächst den Namen „orthodox“ anbelangt, so ist es richtig beobachtet worden, daß die orientalische Kirche das wesentliche Pathos ihrer Selbstbeurteilung in das Prädikat orthodox legt.³⁰ Aber hier taucht die ganze Schwierigkeit der Frage sofort auf, wenn man sich fragt: was bedeutet bei den Orthodoxen dieser Name, den sie selbst als Charakteristikum tragen? Die Westgelehrten³¹ meinen, daß im

²⁹ Die ganze Abhandlung Glubokowski's „Die Orthodorie“ usw. ist hauptsächlich gegen diese Theorie gerichtet. Als Hauptargument gegen sie hebt er den Gedanken hervor, daß die Orthodorie nicht bloß eine Mitte zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus, sondern eine Fülle, und zwar eine allumfassende Fülle sei. Als eine allumfassende Fülle verstehen die Orthodorie auch Florenskij, 88 ff., Sjenkowski, 215 usw. Katanskij, Charakteristik, 7 ff., sieht das Hauptmerkmal der Orthodorie in dem Prinzip des „Gleichgewichts“, das sie zwischen dem menschlichen Element (das in dem römischen Katholizismus das Übergewicht habe) und dem göttlichen Element (das in dem Protestantismus das Übergewicht habe) im Christentum erhält. Obwohl auch in diesem Gedanken etwas Nichtiges liegt, kann er doch nicht als das eigentliche Grundprinzip der Orthodorie genommen werden. Vom orthodox-konfessionellen Standpunkt betrachtet, ist das Richtige an dieser verwandten Meinung der Gedanke, daß das D. Chr. eine zentrale Einheit ist. Unrichtig ist hingegen, daß das D. Chr. sozusagen wie am Kreuzwege stehen geblieben erscheint. Auch das Vergleichsverfahren hilft unserer Frage nicht: der Vergleich der Orthodorie mit dem römischen Katholizismus und dem Protestantismus gibt uns sehr wertvollen Stoff zu einer Charakteristik, kann uns aber das gesuchte Grundprinzip der Orthodorie nicht liefern.

³⁰ Kattenbusch, Die R. 36.

³¹ Vgl. Kattenbusch, D. R., 441, 431, Eb. 74 f.; Mar von Sachsen, 17 f.; Lübeck, 57; vgl. auch Karl Burger, Orthodorie (in der Real-Enzyklopädie der protestantischen Theologie und Kirche, 3. Aufl., Band 14, S. 495 ff.);

Besitze des rechten Glaubens, im wahren Hüten dieses Glaubens, die Bedeutung liege; dieser Glaube wiederum sei jene konkret-historische Orthodoxie, wie sie nach den großen Lehrstreitigkeiten abgeschlossen war mit Johannes Damaskenus. Jedoch, wenn man die Orthodoxen fragt, so hört man, daß nach ihnen diese Benennung dem Begriffe nach sehr unbestimmt und dehnbar sei. Was aber die Hauptsache ist: wir empfinden, daß die „Orthodoxie“ nicht nur in der rechten „Lehre“, sondern auch in dem rechten „Glauben“, und nicht bloß darin, sondern auch im rechten „Lobpreis“ besteht, was wiederum Gott dienen und nach Gott leben bedeutet.³²

Mit diesem ersten Formalprinzip steht im engen Zusammenhange das zweite: daß nämlich die orthodoxe Kirche die alte Kirche ist und bleiben will, die Kirche der Apostel und der großen Kirchenväter, die Kirche der urchristlichen Zeit, der Zeit der ökumenischen Konzilien und der ungeteilten allgemeinen Kirche: sie glaubt die unmittelbare Erbin und die treue Hüterin dieser alten heiligen Kirche gewesen und geblieben zu sein.³³

In diesem Sinne ist die orthodoxe Kirche eine „Überlieferungskirche“. Doch muß ich gleich auf eines, was im Westen oft nicht oder schief verstanden wird, aufmerksam machen. Die orthodoxe Kirche betrachtet sich nämlich als die alte apostolische Kirche und als treue Hüterin des altchristlichen Erbes nur im Sinne der ökumenisch festgestellten

Marheineke, Über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten des Christentums (in Daub und Creuzers Studien, Band 3, 1807).

³² Vgl. N. N. Glubokowski, Den orthodoxa Kristenheten och Kyrkans enhet etc., Stockholm, 1921, S. 10; A. N. Murawjew, Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen katholischen Kirche, mit Ergänzungen (russisch), 2. Aufl., St. Petersburg 1900, die Ergänzung S. 97; P. A. Smirnow, Über die Orthodoxie im allgemeinen und im besonderen mit Bezug auf die slawischen Völker (russisch), St. Petersburg 1893, S. 7. — ὀρθόδοξος von ὀρθῶς δοκέω, ich denke recht: der recht, richtig (über die Gegenstände des Glaubens) Glaubende, im Gegensatz zu ἑτεροδοξός von ἑτέρω doxéō, ich glaube anders: der nicht recht, anders Glaubende.

³³ Vgl. Rattenbusch, Bb. 13, 28, 275, die R. 9 ff., 36, D. R. 448; Loofs, 80; Mulert, 91, 116, 147 f.; Beth, 105 f.; Julius Raftan, Dogmatik, 7.—8. Aufl., S. 81; Scheele, 724; Lübeck, 57; Harnack, Wesen, 136, 138; Glubokowski, 16 f.; Katanski, Charakteristik, 32; Christanth, 80; Swjetlow, I, 7; Solowjew, IV, 102; Verbjaw, 69; Karsawin, Der Geist, 334.

oder bezeugten Grundwahrheiten des Christentums.³⁴ Deswegen ist sie eine Überlieferungs- oder konservative Kirche nur im relativen Sinne des Wortes. Darum ist sie ebensosehr eine neue Kirche, wie sie eine alte ist, wie dies in analoger Weise z. B. von der Heiligen Schrift gesagt werden kann. Und deswegen ist die orthodoxe Kirche eine Kirche, die am wenigsten gerade durch ihr altes „Erbe“ gefesselt ist und die ihre volle Freiheit zur Entwicklung erhalten hat.

Ich habe noch einige Worte über die Hauptquellen und den Standpunkt meiner Betrachtung zu sagen.³⁵

An erster Stelle steht uns die göttliche Quelle der Heiligen Schrift. Die Tradition ist mehr die Deutung (und Ergänzung) der Schrift. Welche grundlegende und lebensbeherrschende Stellung die Bibel in der orthodoxen Kirche hat, werden wir später sehen.

An zweiter Stelle steht die Quelle der heiligen Tradition. Man beachte den Unterschied, den die orthodoxe Kirche zwischen Tradition im engeren und Tradition im weiteren Sinne des Wortes macht. Die erstere ist in Wirklichkeit von einem sehr beschränkten Umfange, und nur sie wird als unveränderlich betrachtet. Man findet diese Tradition nur in den dogmatischen Entscheidungen der ersten sieben ökumenischen Konzilien. Dazu kommen (von fast gleicher Bedeutung) die Lehrsätze, in welchen, nach dem streng anzuwendenden Prinzipie des Vinzenz v. Lerin: *id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, alle Kirchenväter übereinstimmen.³⁶

Von großer, aber relativer Bedeutung sind noch erstens die liturgischen Bücher und zweitens die Schriften der alten Väter. Sowohl in den einen als auch in den anderen spiegelt sich das Herz und der Geist

³⁴ Ich finde daher die Bemerkung Harnacks (Das Wesen des Christentums, 139) unrichtig, daß die D. K. alles als apostolisch ausbebe, was in dem Laufe der Jahrhunderte sich in ihr ausgebildet oder sie für notwendig betrachtet habe. Welches Kriterium die D. K. für die apostolische Tradition hat, werden wir später am geeigneten Orte sehen.

³⁵ Die Quellenfrage ist insbesondere wichtig für unsere Arbeit, insofern vielfach durchaus unentschieden ist, ob und inwieweit eine Quelle als authentische Quelle angesehen werden darf. Viel des Unrichtigen und Schiefen in der westlichen Darstellung des D. Chr. (oder der D. K.) muß gerade auf die trüben oder falschen Quellen, die dabei benützt waren, zurückgeführt werden.

³⁶ Vgl. Swjetlow, I, 60 ff., II, 25 ff.; Gäß, 107 ff.; Silvester, I, 112; Th. Enz., III, 449, und Palmieri, 420 ff., 707 ff. und die dort angegebene Lit.; Gjaurov, 58 ff.

der Orthodorie wieder. Sie sind, sozusagen, Maß und Richtschnur des kirchlichen Bewußtseins. Sie müssen jedoch mit Umsicht beurteilt und verwertet werden, weil sie weder eine selbständige, noch eine absolute Autorität besitzen.³⁷

Von viel geringerer Bedeutung sind die „symbolischen Bücher“ der orthodoxen Kirche. Als solche werden hauptsächlich die beiden folgenden genannt: das orthodoxe Glaubensbekenntnis des Metropoliten von Kiew Petrus Mogilas, aus dem 17. Jahrhundert³⁸, und zweitens die Bestimmungen der Lokalsynode von Jerusalem (1672) und des von dieser Synode bestätigten orthodoxen Glaubensbekenntnisses des Dositheus, Patriarchen von Jerusalem zu dieser Zeit.³⁹ Ich sage: von viel geringerer Bedeutung, und dies aus den folgenden Gründen: fast allgemein werden diese Bücher als symbolische Bücher betrachtet

³⁷ Vgl. Loofs, 129; Mar von Sachsen, 120 ff.; Arseniew, Die Kirche, 7 ff.; Antonij, 21; Verbjaw, 66. Die relative Bedeutung der liturgischen Bücher kommt auch daher, weil vieles in ihnen nur im poetisch-symbolischen Sinne gebraucht wird. Über die Bedeutung der Väter für das N. Chr. vgl. z. B. Kattenbusch, Eb., 278; Попов (Porphirij, Archimandrit), „Über die Autorität der hl. Väter der Kirche und über die Bedeutung ihrer Schriften“ (russisch), Moskau, 1863; ferner die russische Literatur über die Frage bei Palmieri, 706—732.

³⁸ Verfaßt 1640, bestätigt auf zwei Lokalsynoden von Konstantinopel (1643) und Jerusalem (1672); im Osten sehr verbreitet. Viele halten es für das wichtigste (Loofs, 128 f.) oder das eigentliche (Scheele) symbolische Buch der D. R. Vgl. Gaß, 74; Palmieri, 537 ff.; Ponomarew in der Th. Enz., XII, 6 ff. Daß Peter Mogilas nicht selten römisch-katholische Ausdrücke und Lehrsätze kritiklos übernahm, kann aus vielen seiner Arbeiten ersehen werden (über solche Einflüsse bezüglich des Ehesakramentes vgl. A. Pawlow, Das 50. Kapitel der slawischen Kormtschaja Kniga (russisch), Moskau, 1887, 44 ff.). Über die römisch-katholischen Einflüsse auf das Bekenntnis selbst vgl. J. Korsunskij in seinen Abhandlungen über die Katechismen des Metropoliten Philaret von Moskau, gedruckt im 2. Bande des Jubiläumsbuches für Philaret; vgl. auch bei Ponomarew, Th. Enz., XII, 15 f.

³⁹ Von den orthodoxen Ostpatriarchen 1721 der russischen Kirche geschickt und in Rußland unter dem Namen „Auslegung des Glaubens der Ostpatriarchen“ oder auch „Die Epistel der Patriarchen der ost-katholischen Kirche über den orthodoxen Glauben“ bekannt. Das Bekenntnis ist sehr verbreitet. Auch in diesem Bekenntnis sind römisch-katholische Einflüsse zu konstatieren. Vgl. Gaß, 79 ff.; Kattenbusch, D. R., 448; Loofs, 129; Ponomarew, a. a. O. 18 ff.; Palmieri, 464 ff. — Als „symbolische Bücher“ der D. R. werden von manchen auch die folgenden angesehen: 1. das Bekenntnis des Patriarchen von Konstantinopel Genadios (1475) (vgl. J. E. Messoloras, Συμβολικὴ τ. ὀρθόδοξου ἀνατ. ἐκκλησίας; Τα συμβολικὰ βιβλία, Athen, I, 73 ff.; der griechische und türkische Text veröffentlicht bei Palmieri, 442 ff.); 2. die Antworten des Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. an die Theologen von

und benützt, was viele Grundsätze der orthodoxen Kirche in eine besondere (falsche) Beleuchtung stellt. In Wirklichkeit aber hat die orthodoxe Kirche kein einziges symbolisches Buch, wenigstens nicht im westlichen Sinne; das einzige Symbolum der Kirche ist das Nicaeno-Constantinopolitanische Symbolum. Die zwei angeführten Bekenntnisse sind von nur lokaler Bedeutung, weil sie von Lokalsynoden durchgesehen waren. Eine autoritativ-ökumenische Bedeutung haben sie nicht, und deswegen können und dürfen sie nicht als absolut zuverlässige oder symbolische Bücher gebraucht werden.⁴⁰ Diese Anschauung bricht sich in der neuesten orthodoxen theologischen Literatur bereits, wenn auch langsam, Bahn.⁴¹

Infolgedessen bekommen viele und wichtige Punkte der Darstellung

Lübigen von 1576 (vgl. bei Messoloras, a. a. O. 78 ff., Palmieri, 453 ff.); und 3. das Bekenntnis des Metrophanes Kritopulos, Patriarchen von Alexandrien, von 1661 (vgl. Messoloras, a. a. O. 279 ff.; über die Kontroverse, ob Kritopulos nicht protestantisch beeinflusst war, vgl. die bei Palmieri, 571 zusammengestellte Literatur).

⁴⁰ Dies muß desto mehr beachtet werden, als, wie ich schon erwähnte, diese Bekenntnisse von römisch-katholischen Einflüssen nicht frei sind. Kattenbusch war noch 1878 (in „Theologische Studien und Kritiken“, 115) im Rechte, als er darauf aufmerksam machte, daß diese Bücher nicht „authentisch“ sind und auch nicht geeignet, „die Grundlage der Symbolik der O. K. zu geben“; vgl. auch in D. R., 449, 465; Eb. 266 ff. Im Prinzip stimmt auch Loofs (124, 128) Kattenbusch bei. Gaf (Zur Symbolik, 333) entgegnete damals, daß „die Griechen und die Russen niemals geäußert haben, daß sie nach solchen Zeugnissen nicht beurteilt sein wollen“. Freilich genügt dieses Argument noch nicht, um diese Bücher als symbolische zu verwerten. Inzwischen haben die orthodoxen Griechen und Russen, als sie auf den Grund der Sache gingen, anders über die Bekenntnisse gesprochen (vgl. die nächste Anmerkung).

⁴¹ Ich führe hier nur einige von den griechischen und russischen Theologen an, die diese Meinung verteidigen. Diomedes Kyriakos (in „Jahrbücher für protestantische Theologie“, Bd. XVI, 1890, 153): „Der Katechismus des Morigilas und die Bestimmungen einiger kleinen Synoden des 17. Jahrhunderts haben bei uns keine absolute Geltung.“ Nic. Amvrazis (in *Ἡ ὁρθόδοξος ἐκκλησία περὶ τὰς μετατὼν τῶν χριστιανικῶν ἐκκλησιῶν διαφορὰς*, Athen, 1903, 73): „Die verschiedenen orthodoxen Bekenntnisse werden von vielen als Quellen der orthodoxen Lehre angesehen, doch besitzen sie nicht die gleiche Verbindlichkeit, die das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und die Entscheidungen der ökumenischen Konzilien haben.“ Chrysostomos Papadopoulos (in *Δογματικὴ παραγωγή* usw., in *Νέα Σιών*, τ. V, 1907, 127): „Das Bekenntnis des Patriarchen Dositheus, wie die übrigen Konfessionschriften und Synodalen Entscheidungen des 17. Jahrhunderts, haben eine ehrwürdige, aber keine entscheidende, sondern nur theologisch-historische Bedeutung. Deswegen sind sie weder ökumenische Entscheidungen noch Symbole!“ (Vgl. auch denselben in *Αἱ σὺνδοδοὶ*

des orthodoxen Christentums einen ganz anderen Sinn und Bedeutung.

Von keiner symbolischen Bedeutung sind freilich auch die Katechismen der verschiedenen Lokalkirchen, so auch die zwei berühmtesten und verbreitetsten: 1. der Katechismus des Metropoliten von Moskau Platon; 2. insbesondere der große und der kleine Katechismus des berühmten Metropoliten von Moskau Philaret (Drosdow).⁴² Sie sind aber von Wichtigkeit, weil sie die gegenwärtige amtliche Anschauung über die Gegenstände des Glaubens wiedergeben.

Von nicht geringer Bedeutung ist für unsere Darstellung die orthodox-theologische Literatur gewesen. Sie gibt ein lebendiges Bild des Standes und der Richtung des Glaubens und des religiös-kirchlichen Lebens der Gegenwart. Diese Quelle bekommt für uns ihre ganz spezielle Bedeutung, erstens, weil auf dem weiten Gebiete der freien Meinung der freie Gedanke der orthodoxen theologischen Wissenschaft voranschreitet; und weil zweitens mir sehr viel daran lag, daß meine Darstellung sowohl auf diese Wissenschaft sich stützt als auch von ihr ein wirkliches Bild gibt.⁴³

Aber ich berücksichtige nicht nur die streng theologische Literatur.

καὶ αἱ ὁμολογίαι τοῦ ἔχ' αἰῶνος, in *Νέα Σιών*, τ. VII, 1908, S. 747.) Germanos Strinopoulos („Der Geist der D. K.“ in der deutschen Zeitschrift „Die Eiche“, Berlin 1927, S. 29): „Heute gilt unter den orthodoxen Theologen allgemein die Anschauung, daß die nach den sieben ökumenischen Konzilien innerhalb der D. K. vor sich gegangene Entwicklung der Revision, der Veränderung zugänglich ist, da sie immer noch keine amtliche Sanktionierung erhalten habe.“ P. Ponomarew („Die symbolischen Bücher“, in der Th. Enz., XII, 4., 31): „Diese Denkmäler (die sog. symbolischen Bücher des 17. Jahrhunderts) sind, wenn sie symbolische Bücher genannt werden können, solche nur im uneigentlichen Sinne des Wortes . . ., dem Inhalt nach müssen sie genau mit der alt-ökumenischen Lehre übereinstimmen.“ N. N. Glubokowski (15 ff.): „Symbolische Bücher hat die D. K. überhaupt nicht. Ihr einziges Symbol ist das Nicaeno-Constantinopolitanum. Die sog. orthodoxen ‚symbolischen‘ Bücher als im westlichen Sinne symbolische Bücher zu nehmen, führt zu Mißverständnissen und Irrtümern.“ Vgl. auch Malinowski, I. 23; Gjaurov, 273.

⁴² Vgl. B. Grusdew, Die russischen Katechismen, in der Th. Enz., IX, 203 ff. und die dort angegebene Literatur; N. J. Barssow, Kritik über die Werke des Metropoliten von Moskau Philaret (russisch) in „Christliche Lektüre“, 1881, II., 791; Palmieri, 791; Ponomarew, Th. Enz. XII., 31.

⁴³ Dies betrachte ich als um so mehr notwendig für den christlichen Westen, als dort die neueste theologische Literatur, insbesondere die ostslawische, sozusagen fast gar nicht bekannt ist.

Was insbesondere Rußland anbetrifft, so geht dieser Literatur parallel auch die religionsphilosophische, wie auch manches in der schönen Literatur. Als beste orthodox-russische Denker werden Schriftsteller wie Chomjakow, Solowjew, die Brüder Fürsten Trubezkoi, Rosanow, Gogol, Dostojewski, A. Leontiew u. a. angesehen.

Einige von diesen, wie z. B. Chomjakow und Dostojewskij, werden sogar als moderne Väter der russischen Orthodorie gepriesen. Aber auch in der Gegenwart arbeiten intensiv und erfolgreich als russisch-orthodoxe Denker philosophische Kräfte wie Berdjaew, Karsawin, Loßkij, Frank u. a.

Endlich ist es begreiflich, daß meine Darstellung, die zunächst für abendländische Christen bestimmt ist, sich oft auch der Konfessionsvergleichenden Methode bedient. Das wird mit der einzigen Absicht getan, dadurch das Wesentliche des orthodoxen Christentums verständlicher zu machen, obwohl ich dabei immer befürchte, daß ich meinerseits vielleicht das Wesentliche des abendländischen Christentums nicht richtig werde erfassen und noch weniger gerecht beurteilen können.

II

Das Credo

Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.

(Johannes 14, 6.)

Ich glaube!

— An einen Gott den Vater...

— An einen Herrn Jesum Christum...

Der um uns Menschen und unserer Erlösung willen von dem Himmel herabgekommen und Mensch geworden ist...

— Und an den Heiligen Geist, den Herrn, den lebendig machenden.
Amen.

(Aus dem Nicaeno-Constantinopolitanischen Symbolum.)

1.

Bevor ich zu der Darlegung der Grundzüge des Glaubens des orthodoxen Christentums¹ übergehe, muß ich einiges vorausschicken.

Das Dogma der Kirche ist tatsächlich gering an Umfang.² Die Heilige Schrift als Grundlage vorausgesetzt, ist das Dogma der orthodoxen Kirche in der Hauptsache die Trinität und die Menschwerdungslehre der öumenischen Konzilien.

Dies Dogma hat seinen besten und kürzesten Ausdruck in dem Nicaeno-Constantinopolitanischen Symbolum (N. C.³) gefunden. Deswegen ist dies Symbolum das autoritativste und das wichtigste Dokument der Kirchenlehre, das „Rückgrat“, das „Kompendium“ der Dogmen, die absolute „Norm des Glaubens“.⁴ Deswegen ist Nicaeno-Constantino-

¹ Zur Abkürzung werde ich wie bisher in den Fußnoten statt „Orthodoxes Christentum“, „D. Chr.“ und statt „Orthodoxe Kirche“ „D. R.“ schreiben.

² Rattenbusch, Eb., 277 f., 28 hat das sehr richtig bemerkt. Vgl. auch Germanos (Strinopulos), Erzbischof von Thyateira, Der Geist der D. R., a. a. O., 33 (vgl. S. 35 Anm. 41).

³ Wie ich es zur Abkürzung in den Fußnoten weiter schreiben werde.

⁴ Vgl. Rattenbusch, Eb. 263 ff., D. R. 449; Glubokowski, 16; Loofs 135; Mulert, 128; Beth, 272; Chomjakow, 8 f. („Das N. C.-Symbolum ist ein volles und vollkommenes Bekenntnis der Kirche.“) Über den Ursprung des N. C. vgl. Palmieri, 318 ff., 352 ff., wo er ein ausführliches Referat über den Stand der Frage in der orthodoxen russischen Literatur und eine reiche Bibliographie dieser Literatur angibt.

politikum auch das einzige Symbolum der orthodoxen Kirche. Die überaus große Wichtigkeit des Symbolums als des Glaubenssymbols der alten und ungeteilten Kirche machte es zur Grundlage aller Katechismen der orthodoxen Kirchen.⁵

Dieser Umfang der Dogmen könnte in der orthodoxen Kirche eine Verbreiterung erhalten, abgesehen von dem legalen Wege der Entscheidung der ganzen und ökumenischen Kirche, auch praktisch und sozusagen illegal durch das (willkürliche) Erheben von Sätzen der Überlieferung zu dogmatischen Sätzen der Kirche. Ich hebe aber hervor, daß in letzter Zeit fast allgemein die Anschauung angenommen wird, daß ein strenger Unterschied zwischen „Dogma“, „Theologumenon“ und bloßer theologischer „Meinung“ gemacht werden muß; daß das Dogma die wahre, von einem ökumenischen Konzil festgestellte und von der ganzen Kirche angenommene Lehre ist und daß nur ein in dieser Weise festgestellter Lehrsatz den obligatorischen Charakter eines Dogmas hat.⁶ Somit ist objektiv und formell der Glaube der orthodoxen Kirche in der Offenbarung und in den Dogmen ausgedrückt, und die theologische Darlegung dieses Glaubens hat sich streng an diesen zu halten. Dieser Glaube ist auch der allein objektiv wahre und allgemein verpflichtende in der Kirche. Freilich kommen dazu auch die Theologumena der Väter und die Aufstellungen der orthodoxen theologischen Wissenschaft. — Nun ist es im Westen fast eine allgemeine Meinung geworden, daß in

⁵ Und legt es in das Zentrum der neuesten ökumenischen Bewegung für eine Einheit der Kirchen im Glauben und Verfassung. In der schon organisierten Bewegung von „Faith and Order“: in ihrer ersten Konferenz in Genf 1920 wie auch in der zweiten in Lausanne 1927 wird es fast allgemein als Grundlage der Glaubenseinheit der Kirche betrachtet.

⁶ Daß dieses Prinzip allgemein in der O. K. angenommen wurde, ist das Verdienst des größten russischen Kirchenhistorikers W. B o l o t o w. In seinen „Thesen“ (gedruckt zuerst in der „Revue Internationale de Théologie“, Heft 24, 682 ff. und später mit großen Ergänzungen russisch in „Christliche Lektüre“, 1913, V. 525 ff.) führte er auch die folgenden Thesen aus: Erstens, der Inhalt des „Dogma“ ist das Wahre und von einem ökumenischen Konzil festgestellte; zweitens, das „Theologumenon“ ist die theologische Meinung (eines oder vieler) der heiligen Väter der einen ungeteilten Kirche, also der Männer, unter denen auch mit Recht οἱ διδασκαλοὶ τῆς οἰκουμένης sich befinden; der Inhalt der Theologumenen ist das Wahrscheinliche; jeder kann sich an ein Theologumenon so lange halten, als das kompetente Kirchengericht nicht seine Fehlerhaftigkeit ausgesprochen hat; wie auch andererseits niemand fordern kann, daß ein Theologe als seine Privatmeinung ein Theologumenon anerkenne. Es ist selbstverständlich, daß die Zahl der heiligen Väter, die ein und dasselbe Theologumenon ausgesprochen oder er-

der orthodoxen Kirche „Glauben“ bloß „Fürwahrhalten“ und „Hinne-nehmen“ bedeute. Dem ist jedoch nicht ganz so.⁷

Allerdings ist Glauben auch ein „Fürwahrhalten“, ein „Hinne-nehmen“, aber prinzipiell doch nicht rein äußerlich und mechanisch, sondern innerlich und im Vertrauen zu Gott und seiner Kirche. Das orthodoxe Christentum kennt (und empfiehlt entsprechend) auch das innere Erfassen der nach außen in Dogmen ausgedrückten religiösen Wahrheiten. Auch in dem orthodoxen Christentum ist von lebendiger Bedeutung die Frage, was und wie im Glauben erfaßt werden soll. Die historische Tatsache, daß gerade das Ostchristentum am lebhaftesten mit dogmatisch-spekulativen Fragen beschäftigt war und hier am heftigsten die christologischen Kämpfe ausgefochten wurden, und daß hauptsächlich diesem Christentum die Erforschung der christologischen Wahrheit zu verdanken ist, zeigt, daß das Ostchristentum im Prinzip eine logische Erkenntnis und Formulierung der religiösen Wahrheiten nicht verneinen kann und nicht verneint. Aber dieser Weg ist nicht der primäre. Er kommt mehr zuletzt und ist mehr formell und äußerlich. Der eigentliche Erkenntnisweg der Orthodoxie ist der innere, der geistliche, sagen wir kurz der mystische (der „intuitive“) oder der Weg des Herzens, des reinen Herzens, wie ich es evangelisch zu sagen vorziehe.⁸ Hier bekommt der mystische und

kannt haben, für dessen Geltung nicht von Bedeutung ist; aber andererseits ist, je größer die Zahl der heiligen Väter ist, die für ein Theologumenon eintreten, es desto wahrscheinlicher, daß es der Wahrheit näher stehe; drittens, an letzter Stelle, steht endlich die (private) theologische Meinung. Im Vergleich mit dem Theologumenon fehlt ihr die Autorität völlig; in der Wahl der Meinung ist jeder frei, jedoch nicht bedingungslos; die Schranke besteht in dem Erfordernis, daß die Privatmeinungen nicht im Widerspruche mit den Dogmen stehen; wenn ein Theologe seine theologische Privatmeinung aus dem Bereich der Theologumena wählt, so setzt er sich ipso facto außer jeder Verdächtigung, mit dem Dogma im Widerspruche zu stehen. — Die Dogmen sind *necessaria*, die Theologumena *dubia*: „In necessariis unitas, in dubiis libertas.“

⁷ Oder insofern es so ist, ist es überall so. Wenn dies auch so ist, ist es (wenigstens in der O. R.), deswegen so, weil erstens die Kirche, die die Glaubenssätze hält, übt, ufm., ja „der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit“ ist. Sie, der mystisch-reale Leib Christi und des Tempels des Geistes der Wahrheit, ist ja eine mystische Liebesgemeinschaft aller Glieder des Leibes, und als eine solche katholische Gemeinschaft steht sie über der Beschränktheit des einzelnen und ist die Grundfeste und der Pfeiler der Wahrheit oder des Glaubens (vgl. Chomjakow, 52 ff., 89 ff.). Und zweitens ist oder bleibt die Offenbarungswahrheit ein Mysterium, ein Argernis und eine Torheit (1. Kor. 1, 23). Und insofern es auch tatsächlich so ist, ist dies nur eine Folge des geistigen Niveaus des Gläubigen. So ist es aber überall, in allen Kirchen.

⁸ Vgl. auch Deißmann, 147, 199.

kontemplative Zug des orthodoxen Christentums seine wahre Bedeutung. In dem mystischen Drange des Herzens, die religiöse Wahrheit zu erfassen oder wenigstens unmittelbar zu empfinden oder zu schauen, sind die inneren Erschütterungen oft so tief, daß von einem wahren Kampfe und von einem Ersechten des Glaubens gesprochen werden kann.⁹

Hier handelt es sich für uns weniger um Denkarbeit als um ein echtes Erlebnis, das höher ist als alle Vernunft.

Doch noch eines, was bei diesem inneren Wege des Glaubens im Zentrum steht: das Herz ist nur dann rein und erhebt sich nur dann in diese überschwengliche Höhe, wenn es ein liebendes Herz ist, wenn es liebt, breit, tief, göttlich, wenn es selbst nur Liebe ist und in die absolute Liebe untertaucht. Auf diesem Wege betrachtet man nicht Gott; man erlebt ihn. Man ist mit ihm, in ihm, er in uns. Man wird sozusagen eine über diese Welt hinausgehobene Zwei-Einheit: eine völlige Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Durch diesen Weg der „Erfassung“ (und des „Erfastseins“) kommt man zum höchsten Ziele des Menschen. Das ewige Leben ist ja Gott erkennen, Gott schauen, selig sein, Gott tragen, von Gott und in Gott getragen sein. Nur in seiner Liebe hat Gott menschliches Wesen angenommen und ist mit ihm in Christo Eins geworden, damit auch wir alle einmal mit ihm Eins werden.¹⁰

„Der für jeden Verstand Unzugängliche kehrt in unser Herz ein und wohnt in ihm; der auch den Feurigen verborgen bleibt, findet sich im Herzen. Die Erde kann seine Schritte nicht ertragen; das reine Herz trägt ihn in sich.“¹¹ Also nicht das „Verstehen“ der Dogmen verneint oder vernachlässigt das orthodoxe Christentum, sondern betont, daß Gott oder die christliche Wahrheit eigentlich nicht durch den ver-

⁹ Freilich ist man oft auch durch viele Irrwege gegangen und die Geschichte der orthodox-orientalischen Mystik und Theologie weiß von vielen krankhaften Erscheinungen. Das widerlegt aber nicht das Hauptprinzip und die Grundrichtung. Vgl. G a ß, De Claustis in Monte Athositis comm. historica, 23 ff.; K. H o l l, Über das griechische Mönchtum (in den „Preussischen Jahrbüchern“, Oktober, Dezember 1898, Bd. 94, 407 ff., 414 f.): die zwei Zentralpunkte der orthodoxen Mystik sind Gott und die Seele, Gott und mein eigenes „Ich“. Über den Weg der „lebendigen Erfassung“ der Wahrheit vgl. F r a n k, 10 f.

¹⁰ Vgl. Joh. 3, 15; 4, 7 ff.; Matth. 5, 8.

¹¹ Euphraem der Syrer (in der russischen Übersetzung seiner Werke, IV, 421).

standesmäßigen, sondern durch den innerlichen, geistigen Weg, durch den Weg des reinen, liebenden und gnadenvollen Herzens erkannt, erschaut, erfaßt, erlebt wird.¹²

Daß dabei der einzelne nicht bloß in seine Subjektivität verfällt und Trugbilder als Offenbarung annimmt, dazu hat er die Kirche und ist in ihr. Sie ist ja der Pfeiler und die Befestigung der Wahrheit, weil ihr Haupt Christus, ihre Seele der Geist der Wahrheit ist, ihr Körper die ganze Gemeinschaft der Christen in Liebe vereinigt. Dadurch wird auch vermieden, daß man in Glaubenssachen entweder zum Despotismus oder zur Anarchie gelangt. Die Liebe schließt sowohl das eine als das andere aus.¹³

Durch diesen Weg gelangt der orthodoxe Christ seinerseits zu dem lebendigen Erfassen des Inhaltes des Glaubens oder der religiösen Wahrheiten, sowie auch zu der Gewißheit von der Wahrhaftigkeit seines Glaubens. So ist sein Glaube kein lebloser Formalismus, keine „Magie von Worten“, und auch keine hohle Schwärmerei.

Die Frage nach der Glaubenserkenntnis steht gewöhnlich in Verbindung mit der Frage nach der Entwicklung der Kirchenlehre oder der Dogmen. Zwei Worte auch über diese Frage: Die Kirche ist zwar die Hüterin der christlichen Lehre, jedoch nicht in dem Sinne, daß sie das ihr Anvertraute immer buchstäblich wiederholt oder als etwas Unbewegliches, Erstarrtes, Totes, betrachtet. Sie stellt (oder tut das ihrige, damit dies geschieht) ein inneres lebendiges Verhältnis der Gläubigen zu der Lehre her, in dieser Arbeit des Erfassens des Gehalts der Lehre wird diese voller offenbart, erläutert und formuliert. Von dieser subjektiv-formalen Seite kann es geben und gibt es auch eine Veränderung

¹² Vgl. Florenskij, 32 ff.; Silvester, I, 30.

¹³ Vgl. Chomjakow, 89 ff., 140: Die Liebesgemeinschaft der Kirche schließt auch die Verneinung der Allgemeinheit der Kirche und der Notwendigkeit der Abhängigkeit von dem Ganzen aus, ohne welche auch die Bibel verworfen werden kann (ohne Kanon — keine Bibel, ohne Kirche — kein Kanon). Wenn es aber keine Bibel gibt, so ist dann auch der Glaube nur bedingt. Aus einem solchen Glauben aber kommt entweder ein halber Glaube oder ein verdeckter Unglaube. Kattenbusch meint, daß „über den Sinn des Dogmas sich in der D. R. niemand sehr den Kopf zerbricht“ (Die R. 38); und was der Laie in der D. R. bei der Lehre von der heiligen Trias denke, ließe sich nur schwer feststellen (Eb. 287). Ich weiß nicht, ob Kattenbusch die Orthodoxen damit wirklich recht beurteilt, wie ich nicht weiß, wie viele Christen im Westen sich über den Sinn des Dogmas und darüber, was sie von der heiligen Trias sich denken, so sehr „den Kopf zerbrechen“.

oder eine Entwicklung der Dogmen. Objektiv aber, dem Inhalte nach, bleiben die Lehrprinzipien der Kirche immer dieselben. Der Grund ist derselbe, nur die Form wird reicher und die subjektive Aneignung voller und tiefer.¹⁴

Gehen wir nun weiter zu der Darlegung der Grundzüge des orthodoxen Glaubens!

2.

In der Gottesidee unterscheiden sich unsere Kirche und Theologie nicht von der Lehre der westlichen Kirchen. Ich möchte nur einen Punkt hervorheben. Trotz der Vorstellung oder des Gefühls der unermesslichen Erhabenheit Gottes und unserer Nichtigkeit, fühlen die Orthodoxen Gott unmittelbar nahe und haben ein tiefes Vertrauen zu ihm. Dies kommt erstens aus ihrer Vorstellung und Empfindung, daß Gott der Gute ist,¹⁵ daß er zu uns gnädig und barmherzig ist, daß er die Liebe ist (die „väterliche Liebe“), und zweitens aus der ständigen und tiefen Wirkung des orthodoxen Kultus, wodurch der Gläubige Gott unmittelbar über, bei und in sich zu fühlen bekommt.¹⁶

3.

In der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit zeigt das orthodoxe Christentum, schon aus Überlieferung aus der alten Zeit, eine stärkere Eigenart. Diese Lehre ist stets ihr Ruhm gewesen,¹⁷ und ihr

¹⁴ Silvester, I. 29—39; Makarij, I. 14 ff.; Malinowski, I., 12 ff.; Katanski, A., Die dogmatische Lehre über die sieben kirchlichen Mysterien (russisch), St. Petersburg 1877, S. 10, 398; Palmieri, 56 ff., 420 ff. und die dort angegebene Literatur; Mihalcescu, Manual, 209; M. Parenta in der serbischen Zeitschrift „Glasnik“ 1927, I.; Djulgerow, 6f.; Gjaurov, 126 ff.; Solowjew, IV., 252 ff.; Swjetlow, I, 77 f.; Bulgakow, II. 57. Die letzten drei betonen mehr, wenn auch nicht übermäßig stark, den Entwicklungsgeanken. Es gibt auch orthodoxe Theologen (vgl. in der russischen Zeitschrift „Strannik“, St. Petersburg 1889, II., 16 ff.), welche meinen, daß die äußere Entwicklung der Dogmen nur einen Rückschritt bedeute: Entwicklung der Dogmen heißt bei uns Festsstellen, Alarmachen, und das ist ein Zeichen, daß die religiöse Wahrheit in dem Bewußtsein der Gläubigen schon nicht mehr lebendig ist und es notwendig geworden ist, sie durch Formulierung festzuhalten.

¹⁵ Dies erkannte sehr richtig Gaf, 345.

¹⁶ Es können als vollständig überwunden betrachtet werden die älteren dualistischen Volksvorstellungen der großen bulgarischen Sekte der Bogomilen im Mittelalter.

¹⁷ Schaele, 718. Die D. K. verteidigte diese Lehre zur Zeit der ökumenischen Konzilien, wie auch später gegen den Mohammedanismus, gegen den sie auch die

ist sie vollkommen treu geblieben. Wie intensiv das Problem der Dreieinigkeit die Orthodoxen beschäftigt, ist auch daraus zu ersehen, daß auch das neueste religions-philosophische Denken sich mit diesem Problem oft und mit erhöhtem inneren Interesse beschäftigt.¹⁸ Zwei Punkte der Dreieinigkeitslehre ziehen besonders die Aufmerksamkeit der Orthodoxen an sich: erstens, das Problem der Einheit in der Liebe im Zusammenhang mit dem einheitlichen Innenleben der göttlichen Trinität,¹⁹ und zweitens, die prinzipielle wie die praktische (die theologische und die volkstümliche) Bedeutung der Trinität in Verbindung mit der Lehre von der Erlösung durch die einheitliche Wirkung der Gerechtigkeit, der Liebe und der Heiligkeit, sowohl in dem Innenleben des dreieinigen Gottes als auch nach außen, unter den Menschen.²⁰

Kurz kann der heutige orthodox-theologische Gedanke über die Weltwirkung der Dreieinigkeit so ausgedrückt werden: Gott-Vater ist der Urgrund oder die Ursache von allem; aus ihm geht alles aus. Gott-Sohn oder Logos verwirklicht alles, in der Schöpfung, in der Fürsorge und in der Erlösung. Der Heilige Geist vollendet alles.²¹ In dem Volksglauben stehen sich gleichzeitig die Vorstellungen von der ersten Person der Trinität als des Schöpfers, Allherrschers, Lenkers und Vergelters, wie auch als des guten, liebenden Vaters gegenüber.²² Diese Empfindungen erhalten sich in voller Lebendigkeit und Frische sowohl durch den Geist des ganzen Kultus, als auch insbesondere durch die Ikonen, die heiligen Bilder. Lebendig ist die Idee und warm die Empfindung der orthodoxen Kirche auch über den Heiligen Geist. Wenn der Satz richtig

dynamische, aktive und vielfaltige Seite des göttlichen Wesens verteidigte. Dieser Kampf hat auch seine religiös-ethische Bedeutung. Denn so werden die Orthodoxen nicht nur in der Aktivität gehalten, sondern auch in der rechten Stellung zu Gut und Böse (für die Mohammedaner ist Gott gleichgültig gegen Gut und Böse). Vgl. Rattenbusch, Eb. 330.

¹⁸ So Karšavin, Ost, West und die russische Idee (russisch), St. Petersburg 1922, 38 ff. Derselbe, Der Geist, 354 ff.; Florenskij, 37 ff.; S. Bulgakov, Kosmodizee (in Ostl. Chr.), 222 ff.

¹⁹ Vgl. auch B. Sayšew, Der ehrwürdige Sergij von Radonesch (russisch), 18; Karšavin, Über die Prinzipien (russisch). Berlin 1925.

²⁰ Vgl. Swjetlow I. 145 ff.; Malinowskij I. 103 ff. Ich weiß nicht, worauf Mulert (243) seinen Gedanken stützt, daß die „Orthodoxen die Einheit Gottes nicht so scharf betonen, wie die römische Kirche“.

²¹ Vgl. Leporskij, Die Inkarnation, in der Th. Enz., III. 821 f.

²² Ich wüßte nicht zu sagen, ob, wann und wo diese zwei Empfindungen nur parallel laufen oder auch sich gegenseitig durchkreuzen und durchdringen. Alle beiden Empfindungen sind ganz urchristlich, vgl. Deißmann, 145.

ist, daß die orthodoxe Kirche eine pneumatistische Kirche ist, so ist sie eine solche dank auch der Fülle und der Realität ihres Glaubens an den Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist das lebendige Prinzip, die „Seele“ der Kirche. Er ist in ihr als der Paraklet der Stellvertreter Christi. Er ist der Vollzieher der Aneignung des Erlösungswerkes, der Wiedergeburt und der Heiligung des Menschen. In der Kirche und durch die Mystereien kommen alle Gaben des Heiligen Geistes, alle Ströme der Gnade Gottes.²³ Aus dem Geiste werden auch unmittelbar die göttlichen Kräfte für unsere geistig-schöpferische, persönliche und soziale Lebensfähigkeit empfangen.²⁴ So besteht die Eigentümlichkeit und die Bedeutung²⁵ der orthodoxen Auffassung von dem Heiligen Geist darin, daß sie sowohl retrospektiv auf dem antiken Boden der Offenbarung (und der Kirche) steht, als auch vorwärtsblickend die Zuversicht zu der in alle Zukunft schöpferischen Wirkung des Heiligen Geistes besitzt und stärkt.

Zu der Eigentümlichkeit der orthodoxen Auffassung von dem Heiligen Geist gehört (wie allgemein bekannt) auch das Festhalten an der altkirchlichen Lehre und Formel (Nicaeno-Constantinopolitanum) über den Ausgang des Heiligen Geistes, mit anderen Worten, die Verwerfung des Filioque. Der große Kampf um das Filioque ist keine bloße Logomachie.²⁶

4.

Selbstverständlich ist, daß auch im orthodoxen Christentum die zweite Person der Trinität als Heiland im Vordergrund steht. Doch das, was hier das Spezifische des orthodoxen Christentums, sozusagen sein Herz bildet, ist die eigenartige zentrale Bedeutung, welche das Dogma der Menschwerdung bei uns hat. Das orthodoxe Christentum betont sowohl

²³ Vgl. Katanaskij, Über das Haupt der Kirche und des Heiligen Geistes — Parakletos (russisch), 1895, St. Petersburg, 3 ff.; derselbe über die Stellung des Traktates von der Kirche in der Wissenschaft der Dogmatik (russisch), St. Petersburg 1895, 16 ff.; Arseniew, Die Kirche, 33 ff.; Gaß, 395.

²⁴ Vgl. Antonij (Chrapowitskij), Metropolit von Kiew, Die Lehre der Kirche von dem Heiligen Geist (russisch). Paris, Verlag YMCA-Press. (1923?)

²⁵ Wie dies richtig schon Gaß, 141 f., hervorhob.

²⁶ W. W. Bolotow in seinen „Thesen über das Filioque“ in Revue intern. d. Th., VI. 1898, 712 verteidigte die These, daß das Dogma nur das im N. C. Formulierte ist (der Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater). Die zwei übrigen Sätze, also sowohl das „ex Patre solo“ wie auch das „Filioque“, sind nur menschliche Zusätze.

die Menschwerdung Gottes wie die Vergottung des Menschen durch jene Menschwerdung. Die innigste und ewig bleibende heilsgeschichtliche Verbindung zwischen Gott und Mensch in der gottmenschlichen Person Jesu Christi ist die weltgeschichtliche Grundlage der neuen Wirklichkeit der Erlösung, der Vergottung der Menschheit und der Verklärung der Welt. Diese Grundidee verläuft wie ein Lebensnerv durch den ganzen Bereich des Glaubens und des Lebens der orthodoxen Kirche.²⁷ Betrachten wir nun dies Grunddogma des orthodoxen Christentums näher.

Das religiöse Leben ist die Erhebung zu Gott und die Herablassung Gottes zum Menschen, die innere Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. Nun zeigt Geschichte und Empirie, daß diese Gemeinschaft nicht immer und voll vorhanden ist. Es ist ein Hindernis, ein Abbruch der Gemeinschaft eingetreten. Es liegt zwischen Gott und Menschen die Sünde, der tiefe Fall des Menschen durch die Sünde.²⁸ Die Sünde des ersten Menschen war eine freiwillige Übertretung des Gesetzes, des Willens Gottes,²⁹ d. h.³⁰ innerlich eine Abwendung, ein Abfall von Gott, äußerlich eine Gefehlosigkeit, eine Überschreitung des Willens Gottes, eine Überhebung Gott gegenüber.³¹ Die Folge dieser Sünde ist der Verlust der innigen und unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und die geistige und körperliche Verderbnis der menschlichen Natur.³² Diese Verderbnis zerstörte jedoch nicht gänzlich die gute Seite der menschlichen Natur; sie war aber so groß und tief, daß der Mensch

²⁷ Manche orthodoxen Theologen (vgl. Swjetlow, Die Bedeutung des Kreuzes im Werke Christi (russisch). Kiew 1893, 298; derselbe I, 32) finden an diesem Punkte das Johanneische des D. Chr.

²⁸ In seiner Anthropologie steht das D. Chr. auf dem Standpunkt, daß der vorfindliche Mensch vollkommen und ohne Sünde war, frei von jeder Beschädigung, unschuldig, wie ein Kind (er ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen); doch ist diese Vollkommenheit nicht in ihrer Fülle und Festigkeit vorhanden, sie kann aber solcher Art (gottähnlich) werden, jedoch nur durch Gottes Gnade und freie Entwicklung. Vgl. Swjetlow, I, 267, 275 ff.; Malinowski, I, 285 ff., 345 ff.; Gaß, 155 ff.; Dehler, 67, 380, 392, 400.

²⁹ Vgl. Th. Enz. IV, 767 ff.

³⁰ Gaß, 396; Swjetlow, II, 91; Orfaničij, 203; Florenskij, 90 ff.

³¹ Malinowski, I, 357.

³² Für die neugriechische orthodoxe Literatur vgl. Gavin, 166 ff.; ferner Swjetlow, II, 81 ff., 98, 221 f.; Malinowski, I, 360 ff., 384 ff.; Chrisanth, 31 ff.; Mihaleescu, Manual, 145 ff.; Parenta, in „Glas-nit“, 1927, I; Djulgerow, 52.

nicht mehr fähig war, von diesen Folgen sich allein zu befreien und wiederum fähig zu werden, in innigste Gemeinschaft mit Gott zu treten. Wenn die Sünde ein Abfall von Gott ist, so ist sie ein Leben ohne Gott — also kein echtes Sein. So bedeutet Sünde auch Verfinsterung der Seele, Schwachheit des Willens, Unruhe und Unsicherheit, innere und äußere Qualen, Zerstörung und Entartung, ja den Tod selbst. Sünde und Tod waren und sind für die Orthodoxen zwei Seiten einer und derselben Sache. Die Sünde ist aber, mehr äußerlich und vom Standpunkt der Gottesgerechtigkeit betrachtet, auch eine Schuld, die getilgt werden muß und die, aus denselben Gründen wie die materiellen Folgen der Sünde, von den Menschen selbst nicht getilgt werden kann. — Ist aber die Adamsünde auch Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes? Ist oder kann diese erste Sünde eine Erbsünde sein? Oder ist die sog. Erbsünde eher die Folge der ersten Sünde? Das bleibt für das orthodoxe Christentum ein offenes Problem der freien Meinungen.³³ Fest steht uns jedenfalls die erdrückende Tatsache der Sünde oder der unüberwindlichen sündlichen Neigung wie auch das Elend und der Tod des Menschen. Deswegen seufzt alles nach Errettung.

Errettung wovon? Von Sünde oder von Tod? Westliche Theologen lieben es, diese Gegenüberstellung zu machen und heben hervor, daß die Orthodoxen den Tod und nicht die Sünde in den Vordergrund stellen.³⁴ Diese Gegenüberstellung ist jedoch kaum zu machen. Zwar

³³ In der orthodoxen Theologie wird die Meinung vertreten, daß die erste Sünde durch Adam auf die ganze Menschheit übergeht, aber über das „Wie“ und „Warum“ werden verschiedene Erklärungen gegeben. So Makarij, I, 492ff.; Gavin, 168 ff. Meistens wird jedoch die Meinung vertreten, daß nicht eigentlich die Sünde, sondern ihre Folgen (die Verderbnis, die sündige Neigung) auf die Menschheit durch Adam übergehen. Vgl. Philaret, I, 217; Silvester, III, 416 ff.; Smjetlow, II, 142, 165; Antonij, 140; derselbe, Das Erlösungsdogma, 50 ff., 60; Malinowski, I, 374; M. Parenta in „Glasnik“, 1927, I.; Mihailcescu, Manual, 152 (nicht ganz klar).

Allerdings steht diese Frage in Verbindung mit der anderen Frage, ob das menschliche Geschlecht an der Sünde Adams eine Mitschuld haben kann; ob also auch die Schuld Adams auf die Menschheit übergeht. Auch hier bleibt das Problem offen, und es werden hauptsächlich drei Meinungen verteidigt: Erstens, es geht auch die Schuld über (vgl. Smjetlow, II., 130 ff., 140 ff.); zweitens, die Schuld geht nicht über; drittens, es geht nur die sündliche Neigung über, die nicht die Ursache, sondern der Boden für die persönliche Sünde ist (vgl. A. Kremenstij, Die Erbsünde, in der Th. Enz., IV, 771 ff.); das Problem bleibt ein Geheimnis (Andrutsos, bei Gavin, 168 ff.).

³⁴ So nach Kattenbusch, Eb. 103 ff.; D. R., 440, 454; Die R., 55. Vgl.

ist der Orthodoxe sehr geneigt, die Erbsünde als Folge der ersten Sünde und den Tod als den Sold der Sünde aufzufassen, doch, wie gesagt, trennt er empirisch nicht das eine von dem andern: wo die Sünde ist, dort ist auch der Tod, und umgekehrt. Die Last von Sünde und Tod ist so furchtbar erdrückend und offensichtlich, daß nicht die Frage: „Errettung wovon?“ und nicht einmal die Frage: „Errettung wozu?“ für den Orthodoxen die Zentralfrage seiner Soteriologie bildet. Die Frage „Errettung wozu?“ ist ihm sehr klar: um von Sünde und Tod frei zu werden, die Scheidewand zwischen Gott und Menschen zu vernichten, in innige und feste Gemeinschaft mit Gott zu treten, mit ihm in Einheit zu sein.³⁵

So kommen wir zu der eigentlichen Frage der orthodoxen Soteriologie: „Wodurch kommt die Errettung?“

Durch die Menschwerdung oder durch den Gottmenschen Christus oder durch die ewige Zwei-Einheit von Gott und Mensch, durch die ewige Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in Jesus, in welcher die Grundlage und das Pfand der Erlösung, der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen dem sündigen Menschen und Gott gegeben ist. Deswegen ist die orthodoxe Soteriologie im wesentlichen Christologie. Hier ist auch der Grund zu suchen, warum das orthodoxe Christentum seit uralter Zeit sich nicht so sehr mit der Soteriologie, als mit dem Wesen und der Person des Gottmenschen beschäftigt.

Wir können und wir werden gerettet werden, weil der Gottmensch Christus da ist: nicht der Mensch allein, das ist klar; aber auch nicht Gott allein, ohne den Menschen. Gott ist Mensch geworden, d. h. er nahm die Natur des Menschen an, er erhob sie; sie ist vergottet worden und in ewige Einheit mit Gott getreten und darin geblieben. Durch diese Verwandtschaft sind auch wir erlöst.³⁶ Denn Er, der Gott und der Mensch zugleich ist, ist der neue geistliche Adam, das neue gnadenvolle Haupt der Menschheit, der ganzen Menschheit als eines lebendigen Organismus.

über die Frage: Sergij, 148 ff., 159; Antonij, 35; Malinowski, II, 101; Orfanikij, 56, 86 ff.; Djulgerow, 53.

³⁵ Vgl. Swjetlow, II, 225 ff.

³⁶ Vgl. Athanasius d. Gr., Migne, Ser. gr. tom. 26, Sp. 239; Joh. Chrysostomus, g. t. 113, Sp. 229; Orfanikij, 191, 103; Leporski, A., Die Inkarnation, in Th. Enz., III, 820; Malinowski, II, 41. Zur religionsphilosophischen Begründung und kosmischen Deutung des Gottmenschentums vgl. Wl. Solowjew, Werke, III. Bd., SS. 1—168.

Nun gehen die Orthodoxen zu einer zweiten Idee weiter und sagen: Weil wir so den Gottmenschen Christus haben und er uns hat, so kommen wir durch ihn zu einer Einheit mit Gott, in welcher auch unsere Natur vergottet und ewig mit Gott sein wird.³⁷

Worin besteht nun konkret, nach der Lehre des orthodoxen Christentums, das Erlösungswerk Christi?

Es muß hervorgehoben werden, daß das Erlösungsproblem in der orthodoxen Kirche so geblieben ist, wie es in der alten Kirche gewesen war: nicht pointiert, nicht detailliert. Sie hat eigentlich über die Frage

³⁷ Rattenbusch (Eb. 104) hat etwas Wichtiges gesehen (wenn auch in zu scharfen Worten ausgedrückt), als er meinte, daß dem Morgenlande (Athanasius v. Gr. usw.) in erster Linie daran lag, denken zu dürfen, daß Christus den Menschen eine neue Naturqualität vermittelt habe, daß seine Person eine Naturkraft besitze, die sich unerschöpflich in der Natur der Menschen zu ihrem Heile, ihrer inneren Erholung, ihrer Bewahrung vor dem Tode, auswirke. Maßgebend sei die „Ausstattung“ (nicht das Handeln) Christi. Das Morgenland strebt nach der Ausprägung des Gedankens der Einheitlichkeit der gottmenschlichen Natur (?) des Erlösers.

In diesem Punkte, finde ich, hat Rattenbusch im Grunde richtig geurteilt, weil mit der gottmenschlichen „Ausstattung“ der Person Christi das Hauptmoment des Heilwerkes gegeben ist: die Gewißheit der Möglichkeit von Sünde und Tod befreit und so vollkommen zu werden, wie der Mensch in der Vereinigung mit dem Gott — Logos geworden ist. Das Irrige bei Rattenbusch ist der Gedanke, daß das Morgenland das Handeln Christi nicht beachte. Das ist nicht richtig, weil ja der Gottmensch Christus gleichzeitig eine Realität und eine wirkende Realität war und bleibt; gerade darum diese Ausstattung, die einheitliche „Ausstattung“ als eine Zweieinheit. Im orthodoxen Osten hat man gestritten und vielfach falsche Meinungen vertreten, nicht so sehr über den Dyophysitismus — er ist eine klare und grundfeste Voraussetzung der Erlösung gewesen, aber über die Art der Verbindung, der einheitlichen Vereinigung der beiden Naturen. Hier war das richtige Erfassen notwendig, weil dadurch auch das Erlösungsproblem seine richtige Beleuchtung erhielt. So auch in der Frage der Energien und der Willen in Christus: nicht der eine Wille wurde im Gottesmenschen angestrebt, sondern das Erfassen der Einheitlichkeit der Verbindung der beiden Willen. Gerade in dem Vorhandensein (in der „Ausstattung“) der beiden Willen konnte das Menschliche, der Mensch (in und mit Christus), wie auch nur in dem Vorhandensein des göttlichen Willens (im Gottmenschen) das Göttliche, Gott behauptet werden. Aus der richtigen Lösung dieser Frage folgte die ungeheuer wichtige Konsequenz für das Erlösungsproblem: Das Verhältnis zwischen Gnade (Gott, Gotteswillen) und Freiheit (Mensch, menschlicher Wille, usw.) in der Erlösung.

Gegen den Monotheletismus hat auch der Osten mutig gekämpft (wie dies Rattenbusch anerkennt, Eb. 109). Gerade die großen und bewegten Streitigkeiten im Osten über die Willen bezeugen, welche große Bedeutung das D. Chr. auch dem Handeln in Christus und dem Erlösungswerke beimißt.

Keinen anderen ökumenisch-autoritativ festgestellten Lehrsatz als diesen, der im Nicaeno-Constantinopolitanum gegeben ist. Das will also heißen, daß außer einigen allgemein anerkannten Sätzen³⁸ die größte Bewegungsfreiheit der privaten Meinung und des theologischen Gedankens in dieser Frage besteht.

Als allgemeiner Lehrsatz der orthodoxen Kirche kann dieser Satz betrachtet werden, daß Christus durch sein ganzes Leben, aber insbesondere durch seinen Tod und seine Auferstehung unsere Erlösung vollbracht hat. Dadurch hat er das Werk vollbracht, welches objektiv und subjektiv für die Menschheit absolut erforderlich war, um von Sünde, Schuld und Tod befreit zu werden und so gereinigt und erhoben, mit Gott in Verbindung zu treten und in seiner engsten Gemeinschaft zu sein.

Sehr auseinander gehen die Meinungen, besonders in der russischen theologischen Literatur, über die Frage des Sinnes und der Bedeutung des Kreuzopfers oder des Erlösungswerkes als genugtuender Leistung, als Sühne für die Tilgung der Sünde oder der Schuld vor dem „erzürnten und beleidigten“ Gotte. Manche westliche Theologen gehen sicher fehl, wenn sie meinen, daß unter den orthodoxen Christen oder in der orthodoxen Theologie der Kreuzestod Christi wenig berührt wird oder gar keine wesentliche Rolle spiele.³⁹

Abgesehen davon, daß dem Golgathatod als einem Erlösungsoffer so viele und intensive Aufmerksamkeit in der orthodoxen Theologie und auch im orthodoxen Kultus geschenkt wird, wäre genug gegen diese Meinung getan, wenn man beachten würde, welche ungemein große Rolle im privaten und liturgischen Leben der Orthodoxen das Symbol dieses Todes, das Kreuz oder das Kreuzeszeichen spielt. Das Kreuz hat seine große Bedeutung für uns. Welche Bedeutung der Tod Christi

³⁸ Christi Erscheinung unter uns, seine Gottmenschlichkeit; und ferner: sein ganzes Leben, in welchem er uns an sich den Weg der Erlösung, der Heiligung gezeigt, uns die Offenbarung und die Bezeugung der göttlichen Wahrheit (des göttlichen Willens), das Vorbild eines reinen, heiligen, liebenden Lebens gegeben hat.

³⁹ Mulert, 129; Beth, 279. Hingegen behauptet Seifert (28 ff.), daß im Abendlande (infolge des herrischen Charakters seiner Völker und ihrer daraus resultierenden Herrenreligion, ihres Herrenchristentums) Christus nicht als gekreuzigter Heiland, sondern als triumphierender Herrscher der Welt verstanden und dargestellt wird; umgekehrt sei es im östlichen Christentum: infolge des Sklavencharakters seiner Völker sei es ein Sklavenchristentum; das östliche Christentum sei stoisch-kontemplativ, franziskanisch, das abendländische — ritterlich, heroisch.

4 Bantow, Orthodoxes Christentum

im Erlösungswerke hat, ist ein großer Streitpunkt der neuen orthodox-christlichen Theologie.

Anfangs stand fast die ganze russische, wie noch heute die nicht-russische Theologie auf dem westlich-scholastischen Standpunkt hinsichtlich des Erlösungsproblems oder doch unter dessen starken Einfluß. Bald beginnt sie aber, von diesem Standpunkt oder Einflusse sich zu befreien,⁴⁰ bis sie heute, nachdem sie auf diesem Gebiete sehr viel gearbeitet und geleistet hat,⁴¹ einerseits die objektiv-dogmatische Bedeutung des Erlösungswerkes vertritt, andererseits die ethische und die subjektiv-dogmatische Bedeutung dieses Werkes betont und die juristisch-formalistische Auffassung fast allgemein verwirft.

Nach diesem Fazit liegt die objektiv-dogmatische Bedeutung der Erlösung (des Erlösungsoffers) in der durch sie erwirkten Versöhnung, die notwendig für Gott war; jedoch ist diese Notwendigkeit relativ und keine juristische; notwendig ist sie für den Menschen, weil der

⁴⁰ Den Anfang dieser Befreiung machen die Metropoliten Platon und Philaret von Moskau. Bereits ein wenig durch diese Bestrebung beeinflusst sind die bekannten Dogmatiker Philaret v. Tschernigow und Silvester. Noch immer unter dem scholastischen Einflusse steht Makarij, von dem Orfanikij (209) sagt: „Die Rechtfertigungslehre bei Makarius ist so dargestellt, daß man leicht die Illusion bekommt, als ob man Paragraphen aus dem Strafgesetzbuch über die Frage liest, unter welchen Rechtsbedingungen ein rechtsfähiger Zahler an Stelle eines andern anerkannt werden kann.“ Vgl. noch bei Orfanikij, 207 ff.; Antonij, Erlösung 2 ff.; Djulgerow, 9 f.

⁴¹ Am meisten haben an dem Problem die russischen Theologen gearbeitet, unter diesen besonders: P. Swjetlow, Die Bedeutung des Kreuzes im Werke Christi (russisch), 2. Auflage, Kiew, 1907; derselbe, Die orthodoxe Lehre über die Erlösung (russisch), Kiew, 1894; derselbe, Die Gedanken Gladstons über die Erlösung (russisch), Kasan, 1895; Antonij (Schrupowikij), Metropolit, Das Dogma der Erlösung (russisch), Sr.-Karlowi, 1926; Orfanikij; Sergij (Stragorodskij); P. P. Ponomarew, Die Idee des Heiles als Grundprinzip der christlichen Lehre (russisch), Kasan, 1911; derselbe, Über das Heil (russisch), Kasan, 1917; A. D. Bjeljaew, Die göttliche Liebe: Versuch der Darstellung der hauptsächlichsten christlichen Dogmen auf Grund der göttlichen Liebe (russisch), Moskau, 2. Auflage, 1884; N. W. Petrow, Über die Erlösung (russisch), Kasan, 1915; N. Malinowskij, Über Gott der Erlöser (russisch), Kamenez-Podolski, 1906 (später als I. Teil des III. Bandes seiner orthodoxen dogmatischen Theologie, 1909, erschienen); vgl. auch A. Koschdestwenskij: Die Lehre der westlichen Konfessionen über die Sünde nach der Wiedergeburt und ihre Bedeutung für die Wiedergeborenen (in der russischen Zeitschrift „Werke der Kiewer geistlichen Akademie“, 1909, III); derselbe, Die Lehre der westlichen Konfessionen über die Rechtfertigung (a. a. O.); derselbe, Die Lehre der westlichen Konfessionen über die Beziehung zwischen Gnade und die Naturfähigkeiten (-kräfte) des Menschen (a. a. O., 1909, II).

Mensch die Folgen der Sünde nicht tilgen konnte, und nur Christus hat, dadurch daß er Gottmensch war, durch sein Opfer diese Tilgung vollbracht und die Versöhnung erwirkt.⁴²

Nicht weniger stark wird in der neuen russischen Theologie — parallel mit der Anschauung über die objektiv-dogmatische Bedeutung der Erlösung oder aber ganz selbständig — auch die ethische und die subjektiv-dogmatische Seite und Bedeutung der Erlösung vertreten, die hauptsächlich dahin gedeutet wird, daß die Versöhnung mit Gott sich im Menschen vollzieht, indem er durch die Einwirkung der Tat Christi, der mitleidenden Liebe Christi, vom Drucke der Furcht vor Gott als Richter und Vergelter befreit wird und den Glauben erlangt, von Gott Verzeihung erhalten zu haben.⁴³

Entschieden lehnen fast ausnahmslos alle russischen neuen Theologen die juristisch-formale Theorie von der Erlösung ab, und sie können nicht begreifen, wie es möglich ist, soviel Anthropomorphes Gott zuzuschrei-

⁴² Vgl. Orfaniskij, 217 ff.; Malinowskij, II, 123 ff.; Swjetlow, II, 227 ff.; Antonij, 48, Das Dogma der Erlösung, 43 ff. (maßvoll); Djulgerow, 20 f., 57 ff., 83; M. Parenta in der serbischen Zeitschrift „Glasnik“, Belgrad, 1926, Nr. II, S. 70 ff., auch dort 1927, Nr. I; Mihalescu, Manual, 187 (noch ziemlich auf dem alten Standpunkt); Joh. Chrysostomus: „Der Tod Christi ist der Tod des Todes gewesen“ (Migne, Ser. gr. tom. 113, n. 2, Sp. 485).

⁴³ Diesen oder einen ähnlichen Standpunkt vertreten die neueren russischen Theologen: Sergij; Antonij; Swjetlow, II, 155 ff., 228 ff. (maßvoll); Ponomarew, Die Idee des Heiles; A. D. Bjeljaew; Florenskij, Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit (russisch), 2. Auflage, 1914; M. Tarew, Die Erniedrigung unseres Herrn Jesus Christus (russisch), Moskau, 1911; N. Ja. Bjeljaew, Die römisch-katholische Lehre über die Satisfaktion (russisch), Kasan, 1876; N. W. Petrow, Über die Erlösung (russisch), Kasan, 1915. Ein entschiedener Verfechter der rein subjektiv-ethischen Bedeutung der Erlösung ist der moderne russische Theologe und christliche Metaphysiker B. J. Nesmelow, Die Wissenschaft über den Menschen, Band I: Versuch einer philosophischen Geschichte und Kritik der Grundfragen des Lebens (russisch), Kasan, 3. Auflage, 1906; Band II: Metaphysik des Lebens und der christlichen Offenbarung (russisch), Kasan, 2. Auflage, 1907; Glauben und Wissen, vom Standpunkte der Gnosseologie (russisch), Kasan, 1913. Eine rein subjektiv-ethische Theorie über die Erlösung wird auch in der Th. Enz., V, 1080 ff., dargelegt. Der bekannte russische Theologe und Metropolit Antonij (in seinem Buch „Das Dogma der Erlösung“) vertritt die Meinung, die sehr viel Aufsehen in russischen, serbischen und bulgarischen Theologenkreisen hervorgerufen hat, daß eigentlich die Erlösung am Menschen unter der Einwirkung der Kraft der mitleidenden Liebe Christi geschieht (d. i. der Anfang der Wiedergeburt). Die Seelenleiden Christi am Kreuze sind Leiden der Liebe; diese Einwirkung ist jedoch nur ein Ruf, es hängt weiter vom Menschen ab, ob er Nachfolge leistet oder nicht; wenn ja,

ben und das erhabene und das mystische Werk des Heiles in der Form des Prozesses oder eines Duells darstellen zu wollen.⁴⁴ Sie halten es für besser, anzunehmen, daß es für unseren Verstand ein Mysterium bleibt, wie der Tod des Heilands den Tod und die Sünde getötet hat, als den Erlösungsprozeß mit einem Gerichtsprozesse zu identifizieren.

Unzertrennlich mit dem Kreuztode ist die Auferstehung Christi verbunden. Für die orthodoxe Kirche, Theologie und Volksfrömmigkeit ist die Erlösung erst und endgültig durch die Auferstehung vollendet. Sünde und Tod sind besiegt, und dem Menschen ist Leben geschenkt. Die Auferstehung ist erst das eigentliche Pfand des Heils und des ewigen Lebens.⁴⁵ Das Osterfest ist deswegen in der orthodoxen Kirche, wie allgemein bekannt, das größte und heiligste aller Kirchenfeste, der Höhepunkt des christlichen Lebens, und die Osterfreude ist die Grundstimmung der orthodoxen Frömmigkeit.⁴⁶ Ostern heißt für die Orthodoxen die volle Versöhnung, die volle Liebe, die ersohnte Einheit, der Eintritt des Jenseits ins Diesseits durch den auferstandenen Gottmenschen, aber auch des Diesseits ins Jenseits durch den auferstandenen Gottmenschen. Die Kirche jubelt zu Ostern mit jauchzenden Gesängen, das Volk zittert in freudigen Gefühlen, weil die Auferstehung das ewige Leben für alle und die Verklärung der ganzen Welt verbürgt.⁴⁷

5.

Was ferner die Aneignung der Erlösung oder die Erlangung des Heils anbelangt, so beruht die Lehre des orthodoxen Christentums auf zwei Grundlagen: erstens auf der Weiterwirkung des Heilandes in der Kirche, als Haupt der Kirche, und auf der Wirkung Gottes durch den Heiligen Geist in der Kirche, mittels der Gnadenmittel oder auch unmittelbar; und zweitens, auf der Wirkung des Glaubens des Menschen selbst (Bekehrung und Sündenvergebung

dann fällt die durch die Sünde geschaffene Schranke zwischen Mensch und Gott. Das ist die objektive Seite der Erlösung. „Das subjektive Gefühl der mitleidenden Liebe Christi wird objektive Kraft, die die durch die Sünde gestörte Einheit wieder herstellt.“

⁴⁴ Antonij (Chrapowitskij), Metropolit, Wörterbuch zu den Werken Dostojewskijs (russisch), Sofia, 1921, S. 111.

⁴⁵ 1. Kor. 15, 14, 20; Antonij, 50; vgl. auch Deißmann, 153 ff.

⁴⁶ Rattenbusch, Eb. 451, D.R. 459; Arseniew, Die Kirche, 14 ff., Die Ostkirche, 18; Solowjew, VIII, 104 ff.

⁴⁷ Vgl. Arseniew, Die Kirche, 16; Berdjaew, 64, 116 ff.; Sjenzowitskij, 219.

durch die Taufe, Leben nach dem Willen Gottes und durch die Gnade Gottes, Erlangung der Heiligkeit, des ewigen Heils). Diese zwei Elemente schließen einander nicht aus, auch laufen sie nicht parallel nebeneinander, sondern wirken in enger Einheit miteinander und ineinander (Grund und Vorbild dieser Heilsaneignung ist die einheitliche Verbindung im Gottmenschen).

In diesem Zusammenhange tritt auch im orthodoxen Glauben in den Vordergrund das Problem des Verhältnisses zwischen Gnade⁴⁸ und Freiheit. Im großen und ganzen steht auch hier die orthodoxe Kirche und Theologie auf dem allgemeinen Boden der alten Kirche. So sehen wir auch hier einen offenen Weg der freien Betrachtung und Forschung und eine Mannigfaltigkeit von Meinungen. Welche ist dabei die Grundrichtung? Sie ist sehr treffend in der⁴⁹ Formulierung ausgedrückt: „Das Heil wird vom Menschen weder selbständig gefunden noch ihm aufgenötigt, es wird vielmehr als ein Dargebotenes ergriffen. Der göttlichen Anregung entspricht auf seiten der Menschen ein Akt selbständiger Aneignung... Glaube und Werke sind Mittel, wie auch Kennzeichen alles Christentums.“⁵⁰ Auf diesem prinzipiellen Standpunkt steht auch die neueste orthodox-christliche Theologie und Religionsphilosophie.⁵¹ Sie behandeln also die zwei Elemente nicht antithetisch, sondern synthetisch.

⁴⁸ Unter „Gnade“ wird im allgemeinen die unverdiente Liebe, die Barmherzigkeit Gottes zum sündigen Menschen anstatt der strengen Gerechtigkeit und trotz unserer Schuld, verstanden, also eine Eigenschaft Gottes; im besonderen aber eine Gabe, eine aktive Kraft Gottes, die dem Menschen dargeboten und von ihm ergriffen werden muß (soll), um wirksam zu sein. Vgl. Malinowski, III, 357 ff.; P. Leporski, Die Gnade (in der Th. Enz., II, 637 ff.).

⁴⁹ Schon von Gaf gegeben.

⁵⁰ Gaf, 194.

⁵¹ Vgl. Leporski, a. a. O., 643 ff. Indem der allgemeine Grundsatz allgemein angenommen wird, werden hinsichtlich der Einzelheiten der Frage verschiedene Ansichten vertreten: das gleichzeitige Zusammenwirken von Gnade Gottes und Wille des Menschen; oder ein Wirken der Reihe nach; oder ein Vorangehen der Gnade. Die in der heutigen russischen Theologie vorherrschende Meinung ist die der gleichzeitigen Wirkung, bei der die beiden in gegenseitiger Abhängigkeit und als organische Einheit arbeiten: die Gnade wirkt in der Freiheit und die Freiheit in der Gnade; jedoch die vorherrschende Stellung hat stets die Gnade. I. Kor. 15, 10. Vgl. Leporski, a. a. O., 649; Katanski, Die Lehre von der Gnade Gottes, 326; Malinowski, III, 368, 384 ff. Vgl. auch Parenta, „Glasnik“, Belgrad, 1927, I. Vgl. auch die auch bei Gaf (204) angeführte Anschauung des bekannten älteren russischen Theologen Platon, Metropolit von Moskau. Die ältere und die neue griechische Theologie stehen

So synthetisch betrachten und lösen die Orthodoxen auch die aus der besprochenen Frage sich ergebende Frage über Glaube und Werke. Es ist interessant, das aus der antithetischen Stellung der Frage kommende Mißverständnis im Westen zu beobachten: einerseits die Orthodoxie als werkgerecht und insolgedessen als schroff antiprotestantisch,⁵² andererseits aber als kontemplativ, werklos und insolgedessen als scharf antirömisch zu beurteilen. In Wahrheit ist das orthodoxe Christentum weder das eine noch das andere, oder, wenn man will, das eine und das andere, jedoch in innerlich-synthetischer Zusammenfassung und Einheit. Glaube und Werke sind zwei unzertrennliche Elemente eines und desselben Wesens. Deswegen ist das orthodoxe Christentum sowohl ethisch⁵³ als auch pneumatisch, das eine und das andere gleichzeitig, in einem. Die Orthodoxen wundern sich auch, daß man Glauben und Werke spalten kann, weil das eine das andere voraussetzt und auch enthält.⁵⁴

im wesentlichen auf demselben Standpunkt. Der bekannte Konstantinopeler Patriarch Jeremias II. schreibt in seiner dritten Antwort an die Tübinger Theologen sogar: „Aufzustehen und Christo nachzufolgen ist in unserer Macht... Nur zur Vollkommenheit des Guten bedürfen wir der göttlichen Hilfe.“ Die Confess. orth., P. I, qu. 27: „Zum Guten leistet dem menschlichen Willen die göttliche Gnade Beistand; aber sie tut ihm keinen Zwang an.“ Vgl. auch Dehler, 491. Ausführlich über den Stand der Frage in der griechischen Theologie berichtet Gavin, 203—268. Vgl. auch Frank, 16: „Für die Orthodoxen gibt es keinen Streit über das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen, weil (im Westen) dieser Streit auf einer gewissen Trennung und Spannung zwischen Mensch und Gott, zu dem subjektiv-inneren-persönlichen und objektiv-äußeren-überpersönlichen Momente des Religionslebens fußt... Nicht das Streben zu Gott, sondern das Sein in Gott bildet das Wesen dieses religiösen (orthodoxen) Ontologismus aus.“

⁵² Vgl. z. B. Dehler, 67, 491 f.; Scheele, 720.

⁵³ Ausgezeichnet hat das Gaf (Zur Symbolik, 339) gegen Rattenbusch (in „Theologische Studien und Kritiken“, 1878, S. 115) ausgeführt: „Schon die Voraussetzung (die beiden einheitlich wirkenden Naturen in Christo), wie auch stete spezielle Anschauung der D. K. (vgl. z. B. die Anschauungen des im 12. Jahrhundert lebenden großen Theologen Nicolaus von Methone oder des im 14. Jahrhundert gelebten Nicolaus Cabasila) über die Frage bezeugen, daß das D. Chr. sowohl pneumatisch-metaphysisch als auch ethisch sei.“ Vgl. auch Malinowski, III, 397 ff.

⁵⁴ Chomjakow, 15: „Nicht die Werke erretten uns, sondern der Glaube. Der Glaube ist aber nicht zwiespältig, sondern einheitlich-wahr und lebendig. Daher sind unvernünftig sowohl jene, die sprechen, daß der Glaube allein nicht rette, daß auch Werke erforderlich seien, wie auch jene, die sprechen, daß der Glaube rette ohne die Werke: denn wenn die Werke fehlen, so ist der Glaube tot; wenn tot, so unwahr, denn in dem wahren Glauben an Christus ist die

Freilich bedeutet diese Anschauung absolut keine Werkgerechtigkeit, keine Eigengerechtigkeit, keine Auffassung der Werke als Verdienst vor Gott für das Heil. So wie es bei einer falschen Betonung der Werke eine Werkgerechtigkeit geben kann, so kann es bei einer falschen Betonung des Glaubens, eine Selbstgerechtigkeit des Glaubens geben. Die Wahrhaftigkeit und die Lebendigkeit des Glaubens in den Werken bedeutet für die Orthodoxen am allerwenigsten — ein Verdienst, eine „Berechtigung“ zum Heil.

Das Heil ist am Anfang und am Ende ein Werk der Gnade Gottes: „Alles schafft,“ sagt Chomjakow, „in uns Christus, es sei im Glauben, es sei in der Hoffnung oder es sei in der Liebe.“⁵⁵

Wahrheit und das Leben; ist der Glaube aber unwahr, so ist er falsch, d. h. äußeres Wissen. Wenn der Glaube wahr ist, so ist er lebendig, d. h. werktätig.“ Der selbe, 109 ff.: „Der Glaube ist nicht nur ein verstandesmäßiges Erfassen, sondern inneres Erfassen und Wille in ihrer inneren Einheit. Der Glaube ist Leben und Wahrheit zugleich... Der Ausdruck des Glaubens ist ja das Werk. Wenn man behauptet, daß man nur durch den Glauben unabhängig von den Werken gerecht wird, so spricht man einen Gedanken aus, der sich selbst innerlich widerspricht, weil dies bedeuten würde, zu behaupten, daß der Mensch errettet werden kann durch ein Prinzip, das offenbar durch Nichtigkeit und Kraftlosigkeit besiegelt ist. Es ist aber ganz widersinnig, zu behaupten, daß der Mensch durch Glauben und Werke errettet wird, weil das bedeutet, daß das Prinzip der Rechtfertigung nicht nur stark und kräftig sein muß, sondern noch dazu, als Zulage, auch die Merkmale der Stärke und der Kraft haben, als ob das erste nicht das zweite voraussetze.“ Vgl. auch bei Antonij, 108; derselbe in Erlösung, S. 24 ff.; L. Karjawin, „Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie“ (in der Zeitschrift „Una Sancta“, 1926, 1. Heft, 835); derselbe, Über die Prinzipien, 72; Chrsianth, 84 ff., 102 ff.; Djulgerow, 55 ff., 81; Parenta, in „Glasnit“, 1927, I; Mihalescu, Manual, 199 ff.; Beth, 287; Loofs, 166 f.; Gavin, 171 ff. Da die neueren orthodoxen hauptsächlich die russischen (vgl. Sergij, 16, 146 ff., 184, 197 ff.) Theologen die Theorie der Feindschaft und der Beleidigung Gottes (infolge der Erbsünde) wie auch die Theorie über die Pronuntiation verneinen, betonen sie desto stärker die Notwendigkeit der subjektiven und ethischen Umwandlung des Menschen, die sie als eine Folge der gleichzeitigen Wirkung der Gnade und des freiwilligen Entschlusses des Menschen betrachten. Damit wollen sie sowohl das Mechanische als auch das Magische aus der Rechtfertigung entfernen (ib., 197 ff.). Der Glaube ist sozusagen das Organ der Aufnahme der Gnade und der Barmherzigkeit Gottes, der den Menschen mit Gott verbindet und ihn zum Heile führt. Nicht dieser Glaube an sich (die Erkenntnis und das Schauen der Barmherzigkeit Gottes und seine Bereitwilligkeit, zu verzeihen und zu helfen), sondern der freie Entschluß des Menschen ist das Werkzeug des Empfanges der Gnade (ib. 218—254). Mir scheint, daß Sergij dabei doch in eine Antithese verfällt.

⁵⁵ Chomjakow, 21; vgl. auch Malinowski, III, 399 ff. Vgl. die Worte des berühmten Metropolitens Philaret von Moskau, die so getreu auch die religiöse orthodoxe (insbesondere russische) Stimmung zum Ausdruck bringen (und

Ein zweiter Punkt, in dem die Orthodoxen mit Bezug auf das Problem des Heiles eine Eigentümlichkeit seit der ältesten bis auf die heutige Zeit aufweisen, ist ihr Glaube an die Vergottung des Menschen, der aber besser als ein Ahnen der Vergottung des Menschen bezeichnet werden muß. Der Gedanke ist athanasianisch und ist zu finden auch bei andern Vätern,⁵⁶ wie z. B. bei dem Pseudoareopagiten,⁵⁷ bei Irenäus,⁵⁸ bei Gregor dem Theologen,⁵⁹ bei Gregor v. Nyssa⁶⁰ bis zu Johannes v. Damaskus.⁶¹ Derselbe Gedanke

die auch in der deutschen Übersetzung seines Katechismus, II, 368, wie auch bei Loofs, 165 f., angeführt zu finden sind): wir sollen, wir müssen „die innere Überzeugung hegen, daß wir nichts sind und haben, außer was Gott uns schenkt, und daß wir ohne die Hilfe und die Gnade Gottes nichts Gutes zu tun vermögen; daß wir uns solcherart für nichts halten und in allem unsere Zuflucht zu der Barmherzigkeit Gottes nehmen. Um es kurz nach der Erklärung des Johannes Chrysostomus zu sagen — demütig sein! — Was ist hier unter dem Ausdrucke Gerechtigkeit zu verstehen? Ob schon man unter diesem Ausdrucke jede Tugend verstehen kann, nach der der Christ wie nach Speise und Trank Verlangen tragen soll, so muß hierunter doch vorzüglich jene Gerechtigkeit verstanden werden, von der in der Weissung Daniels (IX, 24) gesagt ist, daß die ewige Seligkeit gebracht werden solle, d. h. die Rechtfertigung des vor Gott schuldigen Menschen durch die Gnade Jesu Christi und den Glauben an ihn. Von dieser Gerechtigkeit spricht der Apostel Paulus: Ich sage aber usw. (Röm. 3, 22–25). Wer sind die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden? — Diejenigen, die Gutes zu tun lieben, sich aber doch nicht für gerecht halten, sich nicht auf ihre guten Werke verlassen, sondern sich als Sünder bekennen und als Schuldner vor Gott; die mit ihren Herzenswünschen und ihrem gläubigen Gebete, wie nach geistiger Speise und Trank, hungern und dürsten nach ihrer Rechtfertigung durch die Gnade Jesu Christi.“

⁵⁶ Athanasius d. Gr., *De incarn.*, 54 c. [*αὐτὸς γὰρ (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) ἐνανθρωπήσεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*]; vgl. auch contr. Arian. I, 38, 39, II, 47, 70, III, 34.

⁵⁷ Vgl. Rattenbusch, *Lb.* 354.

⁵⁸ „Gott Logos ist das geworden, was auch wir sind, damit (er) auch uns zu dem macht, was er ist“ (contr. haeres., V. Buch, Einleitung).

⁵⁹ „Gott bist Du (Christus) gewesen seit Ewigkeit und als Mensch bist Du uns erschienen, damit, nachdem Du selbst Mensch geworden bist, mich zu Gott machst“ (in den „Gedichten über sich selbst“); „Gott ist Mensch geworden und der Mensch ist vergottet“ (Ep. an Elebonius).

⁶⁰ „Gott verband sich mit unserer Natur, damit auch unsere Natur durch die Verbindung mit Gott göttlich werde“ (vgl. Arseniew, *Die Kirche*, 26).

⁶¹ „Er nimmt unsere Natur an, damit er durch sich und in sich selber das Bild und das Ebenbild erneuert ... damit er uns rein macht, uns von der Verwesung befreit und uns Teilhaber seiner Gottheit wieder macht“ (Die genaue Darstellung des christlichen Glaubens, III, 18, 20). Vgl. über die Frage K. Bornhäuser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, 1903.

zieht sich auch durch die liturgischen Kirchenlieder,⁶² durch das Mittelalter⁶³ und kommt zum Ausdruck bei vielen Theologen und Religionsdenkern der Gegenwart, insbesondere unter den Russen.⁶⁴ Worin besteht diese „Vergottung“ und wie wird sie erreicht? Die Antwort wird meist ganz allgemein gegeben, wenig präzisiert oder ausgeführt. Doch ist unzweifelhaft, daß, wie schon bei den alten Vätern, damit kein Pantheismus ausgedrückt oder angestrebt wird. Aber auch keine bloße Allegorie, was der Fall wäre, wenn wir darunter bloß „Durchgeistigung“, „Erneuerung“ der menschlichen Natur oder „Gemeinschaft mit Gott“ verstehen würden. Das, was den meisten vorschwebt, ist der Gedanke, daß die menschliche Natur durch die Gnade Gottes in Christo einen solchen Grad der Heiligkeit und Vollkommenheit erreicht und ihre mystisch-reale Gemeinschaft mit Gott in Christo so innerlich und unzertrennlich und von Gott so durchdrungen wird, daß sie gottähnlich wird, ihr Zustand und die Art ihrer Einheit mit Gott ganz ähnlich dem Zustande der vergotteten menschlichen Natur des Gottessohnes und der Vereinigung der beiden Naturen im Gottmenschen Christo sein werden. Zur Klarmachung dieses Prozesses bedienen sich manche der Analogie der Vereinigung von Feuer und Eisen oder ähnlichen anderen.⁶⁵ Im Zusammenhang

⁶² Vgl. Arseniew, *Die Kirche*, 12 f.

⁶³ So z. B. bei Nicolaus von Methone, der lehrte, daß durch die Menschwerdung des Sohnes die menschliche Natur in ihm wirklich vergottet worden ist und daß wir durch unsere Teilnahme an ihm und durch seine Gnade vergottet und in dieser Weise vom göttlichen Wesen und der Gottheit erfüllt werden. Vgl. Orfanikij, 192; Gaß, *Zur Symbolik*, 349.

⁶⁴ So W. Solowjew, Band IV: Die Vorträge über das Gottmenschentum; Die geistigen Grundlagen des Lebens; Swjetlow, II, 159 ff.; Arseniew, *Die Kirche*, 10 f., 69; Berdjajew, *Das Problem der Anthropoziee* (im *Ostl. Chr.*, 247 ff., 269 ff.); Karsawin, *Der Geist*, 319 ff., *Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie*, in „Una Sancta“, 1926, Heft 2, 190; Sjenkowskij, 225; Paissij (Pastirew), *Archim.*, Gedanken über das Mönchtum (bulgarisch); Stanimaka, 1927, 82 ff.; Gala-Galaction, *Der Eßstein* (rumänisch), 38.

⁶⁵ Das Feuer (Gott oder das Göttliche) geht nicht über (geht nicht ein) in das Eisen (den Menschen oder das Menschliche), sondern bleibt an seinem Orte, übergibt ihm seine Kraft, wird durch diese Mitteilung nicht kleiner und erfüllt ihn doch ganz. Oder: das Feuer durchglüht das Eisen, wird dabei jedoch selbst vom Eisen nicht schwarz. Oder: die Sonne bestrahlt den Morast, ohne selbst morastig zu werden. So auch die Einwirkung der gottmenschlichen Natur Christi infolge unserer unmittelbaren, innigen und bleibenden Vereinigung mit Christus. (Vgl. M. Skaballanowitsch, in der *Th. Enz.*, XII, 606.) Ähnlichen Gedanken kann man

mit dieser Lehre von der Vergottung des Menschen, des ganzen Menschen steht die Lehre der Orthodoxen über den menschlichen Leib. Aus der (nicht richtigen) Vorstellung, daß das orthodoxe Christentum ganz asketisch und mönchisch sei und bezüglich des Leibes sogar dualistische Grundstimmung bezeuge, nehmen viele als orthodox den Gedanken der Verwerfung des Leibes als etwas Bösen, als eines Grabmals, als Kerkers der Seele, als Quelle der Sünde, der Verwesung, des Todes. Und dem ist doch nicht so. Schon von der Zeit der alten Väter⁶⁶ bis zu den besten Repräsentanten des orthodoxen Gedankens der neuesten Zeit⁶⁷ wird der Leib nicht nur nicht als etwas Böses, sondern, ganz umgekehrt, als eine Schöpfung Gottes, die an sich gut und schön ist, betrachtet. Nicht der Leib ist die Sünde, sondern so wie die Seele, und vielleicht weniger als diese, steht er unter der Sünde. Die Erlösung des Menschen ist Errettung und Heiligung des ganzen Menschen, also auch seines Körpers. Gerettet ist vom Tode auch der Leib. Daher die Lehre von der Auferstehung des Leibes; ja, sogar von der Verklärung, von der Vergottung des Leibes, ähnlich so, wie der Leib Christi

auch in der lutherischen Lehre der älteren Zeit begegnen. Im Gegensatz zu der reformierten Lehre, die auch in der Christologie bestrebt ist, Göttliches und Kreatürliches streng auseinanderzuhalten, betont die lutherische Lehre die reale Gott-menschheit Christi. Sie fordert eine wirkliche Durchdringung und Selbstmitteilung der beiden Naturen aneinander. Wie in Christo die menschliche Natur wirklich in das Konsortium der Trinität aufgenommen worden ist, so nun auch für die Gläubigen der in der unio mystica sich vollziehende Zusammenschluß mit der Trinität möglich ist, vermöge dessen, wie der alte Arndt echt lutherisch sich ausgedrückt hat, die Erlösten Gottes- und Christus-träger sind und heißen und also mit der heiligen Dreieinigkeit eins sind, daß sie Gott, den Überwinder der Welt, in sich tragen. Die unio mystica faßt die lutherische Kirche als arctissima conjunctio der heiligen Dreieinigkeit mit dem Erlösten, vermöge deren sie in der Ernennung zum göttlichen Ebenbild der Substanz der Dreieinigkeit teilhaftig werden. Aber weder werden die Heiligen und Seligen eine Person mit dem göttlichen Logos, noch teilt sich ihnen die Gottheit in ihrer ganzen Fülle mit; auch ist die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott wenigstens während dieses irdischen Lebens auflösbar. Vgl. Ohler, 427f.

⁶⁶ So Chrysostomus, De resurrect. mort. c. 6. 7: „Wir wollen uns nicht des Fleisches entledigen, sondern der Verweslichkeit, nicht des Fleisches, sondern des Todes. Verweslich ist der Leib, aber nicht die Verweslichkeit; sterblich ist der Leib, aber nicht der Tod... Verweslichkeit und Tod sind erst durch die Sünde entstanden... Ein Fremdes ist aber nicht der Leib, sondern die Verweslichkeit.“

⁶⁷ Philaret von Moskau, Reden usw., IV, 488: „Den Leib mit seinen natürlichen Eigenschaften und Funktionen hat Gott geschaffen und hat ihn nicht für den Tod geschaffen!“...

verklärt und vergottet wurde. Das ist ja schon paulinisch: Philipper 3, 21. Beliebt ist in der orthodoxen Welt das von Chrysostomos⁶⁸ verwertete Pauluswort 2. Kor. 5, 4: „Nicht entkleidet — nämlich des Leibes — sondern überkleidet wollen wir werden.“ Hier steht freilich die Orthodoxie wiederum auf dem Boden der einheitlich verbundenen zwei Naturen Christi und der Auferstehung Christi. Und so ist auch in diesem Punkte die Orthodoxie nicht antithetisch, sondern synthetisch.⁶⁹

6.

Zu den Hauptpunkten des orthodoxen Glaubens gehört noch der Glaube an die Existenz und Wirkung der Engel und der Dämonen. Wir halten diesen Glauben für echt evangelisch und urchristlich. Die Allgemeinheit und Lebendigkeit dieses Glaubens bis in die tiefsten Volksschichten hinein ist bekannt. Die Engel sind Diener Gottes in seinem Werke der Lenkung und der Heiligung der Welt; sie sind die Streiter Gottes gegen die dämonischen Kräfte in der Welt. Ihre Schutzengel haben die Länder, die Städte, die Kirchen, jede einzelne Person. Jeden Tag bittet die Kirche: „Um den Engel des Friedens, den treuen Führer, den Hüter unserer Seelen und Leiber.“⁷⁰ Wer die Orthodoxen kennt, wird zugeben müssen, daß dieser so volkstümliche Glaube auch eine außerordentlich große praktisch-ethische Bedeutung hat. — Als Pendant zu diesem Glauben steht der Glaube an die Dämonen als Menschenversucher und als Streiter mit den Engeln um das Schicksal der menschlichen Seele. Diese höhere Welt von reinen (guten und bösen) Geistern vertieft dem Orthodoxen die Weltbetrachtung und macht den Kampf für das Gute und gegen das Böse viel ernster und schärfer. Gekrönt wird alles durch die Gewißheit von dem erfolgreichen Kampfe gegen das Böse und die Zuversicht von dem Siege Christi, unseres Hauptes, über das Böse und Dämonische in der Welt.

7.

Nun noch einige Worte über die Eschatologie des orthodoxen Christentums. Letztes Menschen- und Weltgeschick, letzte Tat des Heils-

⁶⁸ De resurrect. mort. c. 6; vgl. auch 7.

⁶⁹ Florenskij, 129 f.; Arseniew, Die Ostkirche, 4 ff.; derselbe, Die Kirche, 23 f.

⁷⁰ Matzew, 186.

werkes Christi und der Kirche, letztes Wort des gerechten, aber auch des allliebenden Gottes, letztes Kommen Christi und Zusammenstoß von Antichrist und Christus, — zuletzt das ewige Reich Gottes — das sind Ideen und Stimmungen, die intensiv und warm, oft scharf und gewaltig die Orthodoxen, Volk und geistige Führer, bewegen.⁷¹ Das orthodoxe Christentum hat vielleicht am meisten den eschatologischen Charakter des Urchristentums erhalten.⁷² Es hat ein lebhaftes Gefühl der Erwartung des Kommens des Reiches Gottes. Man ist dabei nicht sehr geneigt, das Sichtbare im jetzigen Christentum auf Erden als das Reich Gottes zu verstehen, aber auch nicht es so ganz ferne zu denken, daß man es schon fast vergißt.⁷³ Vielleicht auch deswegen läßt sich der Geist des Orthodoxen an die Güter dieser Erde nicht binden, weil er das Kommende mit einem gewaltigen letzten Kampf zwischen Christus und Antichrist erwartet.⁷⁴ Sicherlich deswegen ist unter den Orthodoxen ein Lieblingsbuch die Apokalypse und ein Lieblingsthema, auch für die religionsphilosophischen Denker, das Problem des Antichristen und der Wiederkunft Christi.⁷⁵

Ein Sonderzug des Wesens des orthodoxen Christentums ist die innere Verbindung des Persönlich-Dynamischen mit dem Kosmisch-Mystischen seiner Eschatologie. Ich verstehe darunter die noch immer stark pul-

⁷¹ Über die dogmatischen Hauptpunkte der orthodoxen Eschatologie, wie z. B.: Zwei Gerichte nach dem Tode — ein partikulares und das Jüngste Gericht, kein Purgatorium und kein Ablasswesen, doch Milde rung des qualenden Zustandes der Gewissensqual der als Sünder verstorbenen Christen durch die Fürbitten der Hinterbliebenen und der Kirche usw. vgl. bei Malinowski, IV, 420; auch Loofs, 138; Dehler, 682 f.

⁷² Berdjajew, 71.

⁷³ Nowgorodzew, 22.

⁷⁴ Zu scharf, aber doch beachtenswert schreibt Berdjajew, 112 ff.: „Die westliche christliche Welt richtet sich so ein, als ob all dies (der letzte Kampf zwischen Christus und Antichrist, die kommende Verklärung der Welt, das Herabkommen des himmlischen Jerusalem usw.) niemals geschehen wird; sie hat vergessen, auf das Ende der Welt, auf die Verklärung der Welt, auf den kommenden Christus auf Erden, sie hat ihre Stadt auf Erden, sie baut sie aus und vervollkommenet sie.“

⁷⁵ Die Literatur vgl. bei Malinowski, IV, 489, 511 ff. Vgl. auch: S. Sawinski, Über die eschatologische Rede Christi (russisch), Kiew, 1906; N. Winogradow, Über die Endschicksale der Welt und des Menschen (russisch), Moskau, 1887, 1888; Jos. Borkow, Über die Zeichen der Wiederkunft Christi (russisch), Kasan, 1906; A. D. Běljaew, Über die Gottlosigkeit und den Antichrist (russisch), Ser. Posa, 1898; N. Winogradow, Das Antichristentum und der Antichrist (russisch), 1883. Sehr viel Apokalyptisch-Eschatologisches ist in den Schriften Dostojewskijs und W. Solowjews zu finden.

sierenden apokalyptischen Gefühle in der Grundstimmung der orthodoxen Christen, also des Glaubens, des Hoffens, des Ahnens, daß am Ende aller Zeiten der Gott der Liebe doch alles in Gnade in sich aufnehmen wird, daß alles gerettet werde. Obwohl diese Lehre in ihrer origenistischen Fassung von dem V. ökumenischen Konzil verurteilt wurde, so können doch wenige der Orthodoxen ruhig und absolut den Gedanken annehmen, daß es in alle Ewigkeit, trotz der Liebe und der Gnade Gottes, ewig verdamnte Menschen und eine ewige Sünde geben wird. Sie begreifen wohl den tief antithetischen und antinomischen Charakter des Problems, weil hier die Liebe Gottes und die Freiheit des Menschen gegeneinander stehen oder stehen können.⁷⁶ Aber wie das orthodoxe Christentum in allen übrigen großen Problemen seines Glaubens die Synthese sucht, die eigentliche Lösung dieser Probleme mystisch-intuitiv erfassen will und zuletzt doch durch die Liebe und in der Liebe alle Lösungen zu finden strebt, so ist es auch in diesem letzten aller Probleme. Die besten Geister auch der neuesten Zeit wie Solowjew⁷⁷ oder Berdjaew⁷⁸ oder auch Florenskij⁷⁹ suchen zwar mit bewegtem Herzen die verstandesmäßige Überwindung der Antithese. Das einfache Herz des Volkes aber löst das Problem anders: In einer armen Dorfkirche Rußlands zündet eine alte Bäuerin vor dem Bild, das das jüngste Gericht darstellt, eine Kerze an. „Warum tust du das?“ wurde sie gefragt. Und sie gab die Antwort: „Niemand betet für ihn. Man muß auch für ihn beten.“ Sie meinte: für den Teufel; aber sie

⁷⁶ Siehe Florenskij, 105 ff.: Gottes Liebe macht die Unmöglichkeit der allgemeinen Errettung nicht möglich, da dort, in dem Glanze der grenzenlosen göttlichen Liebe, sich die Idee der Vergeltung an allem Kreatürlichen, wie der Nebel in den Strahlen der sieghaften Sonne, zerstreut. Aber vom Standpunkte der Liebe der Kreatur zu Gott kommt man doch zu dem entgegengesetzten Resultate, d. h. zu der Meinung, daß die Unmöglichkeit der allgemeinen Errettung auch möglich ist, weil eine Errettung ohne Erwidering der Liebe Gottes nur dann möglich ist, wenn unsere Liebe unfrei ist; dann ist aber auch die Liebe Gottes zu der Kreatur nicht echt, wenn unsere Freiheit nicht echt, wenn unsere Freiheit der Selbstbestimmung unecht ist. Das Problem ist antinom nicht nur vom logischen, sondern auch vom psychologischen Standpunkt.

⁷⁷ Bgl. III, 346.

⁷⁸ Bgl. 34. Bgl. auch Karsawin, *Der Geist*, 331, 375.

⁷⁹ Florenskij (ib.) sucht diese Synthese in der überlogischen Synthese der Eschatologie und der faktischen Umgestaltung der Wirklichkeit durch das Erlebnis der letzten Geschichte der Kreatur, wenn Gott die Sünde bestrafen und austrotten, aber in seiner Barmherzigkeit die Sünder begnadigen wird.

wollte seinen Namen in der Kirche nicht nennen.⁸⁰ Die allumfassende, tiefe, reine Liebe gab dieser einfachen Seele die Hoffnung auf die Endbeseeligung aller, und diese Hoffnung wiederum befestigte und mehrte ihre Liebe.

Das ist typisch für unsere Frömmigkeit: Unser Glaube ist ein Glaube der Hoffnung und der Liebe, der Liebe, als welche Gott der Urgrund und alles in allem ist.⁸¹

⁸⁰ Vgl. Karsawin, Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie, in „Una Sancta“, 1926, Heft 2, 192.

⁸¹ Aus naheliegenden Gründen möchte ich als Anhang zu diesem Kapitel über den Glauben einige Worte auch über die heutige Theologie im O. Chr., wenn auch in der Form einer Anmerkung, sagen. Die Theologie erforscht ja den Glauben und verhilft zur Beleuchtung und sogar zur Weckung und Vertiefung des Glaubens. Meine Absicht mit dieser Schrift ist, wenn auch mehr indirekt, ein Fenster des Ausblickes in die moderne orthodox-christliche Theologie zu öffnen. Es ist in breiten Kreisen der westlichen Theologie ja fast Sitte geworden (nach Rattenbusch, Eb. 146 ff., D. R. 450 ff., Die R. 38) über die orthodoxe Theologie abfällig zu urteilen: sie habe kein eigentliches Leben; sie bleibe an der Oberfläche usw. Ähnlich sogar in allerjüngster Zeit (so Mulert, 95; Lübeck, 176, meint sogar: „Von einem Studium der Theologie in der O. R. kann natürlich absolut keine Rede sein; selbst in den eigentlichen Priesterseminarien ist der Betrieb wegen der äußerst geringen Vorbildung der Lehrer und der Schüler unbeschreiblich mangelhaft“). Ich glaube wohl, daß solche Urteile mehr auf einem Mißverständnis beruhen, sicherlich hauptsächlich wegen der sprachlichen Unzugänglichkeit dieser Theologie. Denn ein Fachmann, der über Kenntnis der Sprachen der Ostvölker verfügt, wie Krumbacher (Der Kulturwert der slavischen Philologie, Populäre Aufsätze, Leipzig, 1909, 354) meint: „Wer immer sich mit der Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche und ihrer Literatur, mit dem orientalischen Kirchenrecht, mit irgendeinem Zweige der byzantinischen Philologie und Geschichte, mit politischen, kirchlichen und nationalen Fragen der im letzten Jahrhundert von der Türkei abgebrockelten und der noch unter ihrer Hoheit stehenden Völker zu beschäftigen hat, der stößt auf Schritt und Tritt auf russische Publikationen.“

An der theologischen Wissenschaft wird in den O. Rn. hauptsächlich in den orthodox-theologischen Fakultäten (die Teile der betreffenden Staatsuniversitäten sind) gearbeitet. Solcher gibt es heute in Rumänien drei: Bularessi, Czernowitz und Kischinew, außerdem eine orthodox-theologische Akademie in Sibiu; in Griechenland eine, Athen; in Serbien eine, Belgrad; in Bulgarien eine, Sofia; in Polen eine, Warschau; dazu kommen noch eine griechische theologische Akademie auf der Insel Chalki bei Konstantinopel und eine russische Akademie in Paris. Vor der großen Revolution in Rußland gab es vier russische „geistliche Akademien“, in Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan. Außerdem wird theologisch gearbeitet in den verschiedenen theologischen Spezialinstituten (wie es die theologischen Seminarien von dem theoretisch-praktischen Typus theologischer Schulen sind, deren jede Kirche eine größere Zahl besitzt).

Das theologisch-wissenschaftliche Interesse unter den Orthodoxen begann erst wieder (nach sehr langer Unterbrechung) seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts

und eigentlich in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Eine größere Entfaltung bekam die theologische Wissenschaft erst gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, hauptsächlich in Rußland, an zweiter Stelle unter den Griechen und dann auch, doch mehr noch in Anfängen, unter den anderen orthodoxen Völkern. —

Es ist zu begreifen, daß die orthodoxe Theologie, da sie sich in einem solchen Stadium der Entwicklung befindet, wissenschaftliche Leistungen mehr auf dem historischen Gebiete und mehr in der Form von Monographien aufweist. Eine Übersicht über die historische Theologie und Bibliographie in Rußland gibt Palmieri, 737—752 (für Kirchengeschichte) und 752—757 (für Kirchenrecht); bei demselben (138—185, 770 ff.) kann das Material für die Entwicklung der Dogmatik unter den Russen und den Griechen gefunden werden. In der Dogmatik speziell haben als Systematiker gearbeitet die Russen Makarij (Bulgakow), Philaret (Gumilewski), Erzbischof von Tschernigow, Silvester (Malewanski), Bischof, Malinowski, P. Swjetlow. Von großem dogmatischem Einflusse war und bleibt der berühmte Metropolit von Moskau Philaret (Drosdow). Als Dogmatiker unter den Griechen zählen Christos Andrusos, Zikos Rossis, Nicolas Damalas, Johann Messoloras und von den neueren Konst. Diououniotis und Dimित्रios Balanos.

Eine in russischer Sprache geschriebene ausführliche Darstellung der Entwicklung der neuen russisch-theologischen Wissenschaft (nach einzelnen Gebieten) hat N. N. Glubokowski während der Revolution in Petersburg publiziert, doch ist diese wertvolle Publikation im Verlauf der Revolution vernichtet worden und noch nicht neu erschienen. —

Der Ausgangspunkt und die Grundrichtung der orthodox-christlichen Theologie ist: nicht Glauben zu schaffen, aber ihn zu erforschen, zu wecken, zu beleuchten, zu vertiefen. Da, wie wir am Anfange dieses Kapitels gesehen haben, der eigentliche Bereich des Dogmas der D. K. nicht groß ist, so bleibt für die orthodoxe Theologie ein großes und segensreiches Feld der freien Arbeit und der unbehinderten Entfaltung ihres Pathos der Inspiration.

III.

Die Kirche

„... Und ihn zum Haupte gegeben über alles der Kirche, welche da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt.“
(Ephes. 1, 23.)

„... Damit Du wissest, wie es im Hause Gottes wandeln gilt, das da ist die Kirche des lebendigen Gottes, Säule und Pfeiler der Wahrheit.“
(1. Tim. 3, 15.)

1.

In allerengster Verbindung mit dem Glaubensprinzip des orthodoxen Christentums von Christus als dem Gottmenschen und Heiland steht das Glaubensprinzip von der Kirche.

Die Kirche des orthodoxen Christentums ist nach dessen Überzeugung dieses Christentum selbst. Die orthodoxe Kirche glaubt und betont, daß sie die Kirche Christi, die unmittelbare Fortsetzung der alten und ungeteilten Kirche,¹ die treue Hüterin, die Säule und der Pfeiler der offenbarten Wahrheit, die heilige Vermittlerin der Gnade des Heiligen Geistes, das vorzüglichste Werkzeug Gottes für das Heil der Menschheit ist.²

Sie ist die freie Gemeinschaft der Liebe in Christus, sie umfaßt als „Mutter“ alle, deren Haupt und Heiland Jesus ist; sie hat in sich jeden von diesen Gläubigen; sie läßt ihn nicht allein, in nichts allein, vor niemandem, auch vor Gott nicht, sie nährt ihn mit Gnade und Liebe, sie begleitet ihn und führt ihn zum ewigen Leben.

Diese große Bedeutung der Kirche beruht auf zwei Grundgedanken. Erstens: So wie für das Heil Gott und Mensch im Gottmenschen real und mystisch vereinigt sind, so haben ähnlich, in einer mystisch-realen Vereinigung mit dem Gottmenschen Christus alle vereinigt zu sein. Diese Vereinigung ist die Kirche. Deswegen ist sie ein mystisch-realer Organismus und Leib, dessen Haupt Christus und dessen Glieder die

¹ Vgl. Rattenbusch, Eb. 333 ff.; Afwilonow, IV, 29, 58. Auch A. Harnack, Der Geist, 175.

² Afwilonow, 8 ff., 17 ff.; Malinowskij, III, 580 ff.; Gavin, 240.

Christen sind. Und zweitens: Nur innerhalb dieses Organismus, nur in Wesenseinheit mit diesem Leibe³ kann es eine Rettung, ein Heil geben. In diesem Sinne wird auch der Satz „außerhalb der Kirche kein Heil“ verstanden. Nur von diesem Standpunkt aus kann von der Kirche als von dem „Grunddogma“ der orthodoxen Kirche gesprochen werden. Grunddogma ist faktisch Christus, der Gottmensch. Insofern die Kirche Christi sein Leib ist, an dem alles Menschliche geheiligt und vergottet wird, ist die Lehre von der Kirche Grunddogma des orthodoxen Christentums.

2.

Was ist das Wesen der Kirche?

Darüber gibt es in der orthodoxen Kirche keine autoritativ festgestellte Definition. Es gibt keine, weil es auch in der alten Kirche keine solche gegeben hat.⁴

Die einzige autoritative Bestimmung über die Kirche ist der bekannte Satz des Nicaeno-Constantinopolitanum über die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“. Es wird sogar gemeint, daß die Kirche oder Kirchlichkeit undefinierbar sei, weil sich die „Fülle (die Kirche, der Leib) Christi in den engen Sarg einer logischen Begriffsbestimmung nicht einbetten läßt“.⁵

Trotzdem haben viele Theologen, insbesondere in der neuesten Zeit, versucht, das Problem, das Wesen, die Eigenschaften, die Funktionen usw. der orthodoxen Kirche auch begrifflich zu bestimmen.⁶

³ Florenskij, 145.

⁴ Die alten Väter haben weder ein Buch, noch ein besonderes Kapitel über die Kirche in ihren Schriften geschrieben.

⁵ Florenskij, 28.

⁶ Rattenbusch urteilt auch hier zu streng, wenn er meint: „Es ist nicht gerade häufig, daß orthodoxe Theologen sich darauf besinnen, das Subjekt *ἐκκλησία* sei wohl auch einer Besprechung bedürftig und nicht bloß die Prädikate.“ (D. R., 456; Eb. 331, 335. So auch Mulert, 130.) Rattenbusch hat vielleicht deswegen diese Meinung, weil eben die Empfindungen über das Wesen der Kirche verschieden sind. Aus den Empfindungen der Orthodoxen über die Kirche kommt es, daß sie eigentlich zu der Kirche im Grunde eine mystische Einstellung haben und die Kirche wahrlich als ein Mysterium fühlen, so daß man sie nicht „in den Sarg der logischen Bestimmung einbetten“ kann. Trotzdem wurde in der letzten Zeit über die Lehre von der Kirche sehr viel gearbeitet und viele Versuche gemacht, das Subjekt der Ekklesia zu erfassen. — Definitionen der Kirche gaben viele. So Philaret von Moskau (in seinem Katechismus); Makarij, II, 187 ff.; Philaret, II, 221; Silvester, IV, 224 ff.; Aklwilonow, 254; Katsanskij, Über die wissenschaftlich-theologische Definition der Kirche, 18 ff.

Die Kirche ist eine Vereinigung oder richtiger: eine Einheit, und noch genauer: eine organische Einheit oder am richtigsten: ein Organismus; einheitlich vereinigt sind in diesem Organismus der Gott-Mensch Christus und alle die von ihm erretteten oder geheilten Seelen, und zwar so real und mystisch, daß er das gott-menschliche

Außerdem arbeiten an derselben Frage auch die russischen Kirchenrechtslehrer (wie A. S. Pawlow, Eb. d. R. №., 5; Ostroumow, Einleitung in das R. R., I, 16; Sumorow, Eb. des R. №³, 2; Berdnikow, Kurzer Abriß d. R. №², 2; usw.) Die Begriffe (und die Definitionen) der Neugriechen über die Kirche vgl. bei Gavin, 251 ff. Für die Rumänen vgl. Mihailcescu, Katechismus, 28, Manual, 201. Fast alle Begriffe oder Definitionen der genannten Autoren über die Kirche lehnen sich an oder erinnern an westliche. Ich führe hier die folgenden an: Akwilonom, a. a. O., beginnt seine zwei Definitionen mit den Sätzen: „Die Kirche ist ein gottmenschlicher Organismus...“ Die Kirche ist der mystische und der lebendigmachende Leib Christi...“ Chomjakow, 100: „Die Kirche ist ein lebendiger Organismus der Wahrheit, anvertraut der gegenseitigen Liebe.“ Solowjew (Näheres bei Popow, Juli, 56 ff.): „Die Menschheit, wieder vereinigt mit ihrem göttlichen Prinzip in Christus, ist die Kirche, der lebendige Leib des göttlichen Logos, inkarniert, d. h. historisch abge- sondert in der göttlich-menschlichen Person Jesu Christi.“ Über das Problem der Kirche haben besonders verdienstlich gearbeitet: Philaret, der Metropolit von Moskau (die Stellen aus den Werken Philarets, die sich auf das Problem der Kirche beziehen, sind bei A. Gorodkow, Die dogmatische Theologie nach den Werken des Metropoliten von Moskau, Philaret (russisch), Kasan, 1887, SS. 230 ff., 259 ff. gesammelt) und insbesondere A. S. Chomjakow, 1. Versuch einer katechistischen Darstellung der Lehre über die Kirche; 2. Einige Worte eines orthodoxen Christen über die westlichen Konfessionen anlässlich der Broschüre von Laurency; 3. Einige Worte eines orthodoxen Christen über die westlichen Konfessionen anlässlich einer Epistel des Erzbischofs von Pariz; und 4. Noch einige Worte eines orthodoxen Christen über die westlichen Konfessionen anlässlich lateinischer und protestantischer Werke über den Glauben. Ferner: Akwilonom, Die Kirche, usw. Es gibt auch eine gekürzte Ausgabe unter dem Titel: „Die neutestamentliche Lehre über die Kirche“ (russisch), St. Petersburg 1896; derselbe, Die Kirche Christi im Werke unseres Heiles (russisch), St. Petersburg 1895; derselbe, Antwort dem Archimandriten Pamel (russisch), St. Petersburg 1895; A. Katanskij, Über die Stellung des Traaktates von der Kirche in der Wissenschaft der Dogmatik (russisch), St. Petersburg 1895; derselbe, Über die wissenschaftlich-theologischen Definitionen der Kirche (russisch), St. Petersburg, 1894; derselbe, Über das Haupt der Kirche und den Heiligen Geist (russisch), in der „Kirchenzeitung“, 1905, Nr. 18; J. Korsunskij, Die Definition des Begriffes der Kirche in den Werken des Metropoliten von Moskau, Philaret (russisch), St. Petersburg 1895; J. Solowjew, Die wahre Kirche Christi (russisch), Moskau 1888; N. B. Nikolskij, Über die Kirche (in den Journalen der geistlichen Akademie von Moskau für das Jahr 1889, Moskau 1890, 217 ff.); A. Layman, Church Scripture and Tradition; Philaret, II, 221—249; Makarij, II, 187—248; Silvester, IV, 224—320; Malinowskij, III, 467—768. Für die neugriechische Literatur, vgl. bei Gavin, 235—267.

Haupt und die Christen sein Leib oder die Glieder seines Leibes sind. Die Kirche ist nicht bloß ein „Verein“ oder eine „Gesellschaft“ oder „Gemeinde“ oder „Bund“ u. dgl. Sie ist Organismus und Leib Christi im allerrealsten, wenn auch unergründlich mystischen Sinne. Von diesem mystischen Leibe erkennen wir nur gewisse Teile und diese mehr von ihrer äußeren Seite; seinen inneren Bestand kennt nur Christus.⁷ Als Paulus (Ephes. 5, 22 ff.) von der Kirche als von dem Leibe Christi sprach, hat er am genauesten das Wesen der Kirche bezeichnet und dabei unbedingt nicht im figurativen, sondern im realsten Sinne des Wortes, im realen und gleichzeitig irrealen und überrealen: eben in einem gottmenschlichen Sinne, wie auch das Wesen des Organismus und seines Hauptes ist. Chrysostomus gebraucht ein treffendes Bild zur Erfassung dieses mystischen Verhältnisses: Wie aus den vielen einzelnen Körnern ein Brot gemacht wird, so bilden auch wir, die wir viele sind, einen Leib Christi.⁸ Oder die folgende, viel entsprechendere Parallele: So wie in der Person Christi die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, einheitlich und harmonisch (wenn auch für uns nicht begreiflich) vereinigt sind, ganz ähnlich so harmonisch und einheitlich, organisch vereinigt sind in der Kirche der Gott-Mensch Christus mit den Christen, das Göttliche mit dem Menschlichen, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren, das Himmlische mit dem Irdischen. Eine mystische Realisation dieser Einheit ist die mystische Vereinigung mit Christus in dem Mysterium der Eucharistie. Von diesem Standpunkt ist die eucharistische Kommunion auch das echteste Zeichen der inneren Natur der Kirche Christi.⁹

⁷ Philaret von Moskau, Homilien und Reden, II, 131 f.

⁸ Homilien zu 1. Kor. 12, 12.

⁹ Darum bestehen die neuesten und besten orthodoxen Denker so beharrlich auf der real-mystisch-organischen Auffassung der Natur der Kirche. So z. B. Chomjakow, 5, 100 ff.: „Die Kirche ist weder ein Sammelkollektiv, noch ein abstraktes Wesen; sie ist ein geistiger Organismus“; Samarin Jurij (bei Chomjakow, die Einleitung, XXVIII): „Die Kirche ist keine Doktrin, kein System und keine Anstalt. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, ein Organismus der Wahrheit und der Liebe oder richtiger, die Wahrheit und die Liebe als Organismus“; vgl. Frank, 24 f.; W. Solowjew (vgl. Popow, Juli, 60): „Die Kirche ist ein lebendiger real-mystischer Leib Christi, nicht bloß eine abstrakte Zusammenfassung von verschiedenen Elementen, sondern die organisch-lebendige Einheit der Glieder.“ Vgl. auch Philaret von Moskau, Homilien und Reden, II, 131; Philaret (v. Tschernigow), II, 222; Silvester, IV, 245, 266. Wichtig hat das orthodoxe Verständnis der Kirche H. Ehrenberg (in Ostl. Chr., 383) erfasst, wenn er schreibt: „Die Kirche ist für die Orthodoxen weder der

3.

Haupt dieses göttlich-menschlichen Organismus ist Jesus Christus und nur er allein. Er lebt in der Kirche: in allen ihren Gliedern, in den Seelen und den Herzen, ja sogar in den Leibern dieser Glieder.¹⁰ Er gibt ihr das Leben, die Kraft und die Fülle. Ohne ihn ist sie tot, existiert sie nicht. Aber auch er kann ohne diesen seinen Leib nicht sein.¹¹ Er ist auch ihre Seele und ihr Geist, zusammen mit dem Heiligen Geiste, den er vom Vater ihr sendet, ihr durch ihn die Gnadengaben schenkend und sie dadurch in Leben und Bewegung haltend. Auch nur er ist und nur er kann ihr Haupt sein, weil einerseits sie nie der Leib eines menschlichen Wesens sein kann,¹² und zweitens, weil er als ihr Haupt ein gottmenschliches Wesen ist und als solches von keinem irdischen Wesen in irgendeiner Weise ersetzt werden kann.

4.

Die Glieder dieses göttlich-menschlichen, geistig-leiblichen, himmlisch-irdischen Leibes (oder Organismus) sind alle Christusgläubigen, die hier auf Erden weilen und ins Jenseits, in den Himmel hinübergegan-

zweite Christus (nach römisch-katholischer Ansicht), noch ein unsichtbares Ideal (nach altprotestantischer Lehre), noch ein bloßes Zweckwerkzeug oder Mittel Christi (nach modern protestantischer Anschauung), sondern ein Wirklichkeitsprinzip der geistlichen Gemeinschaft (Ephes. 4, 5), der höchstwirkliche Leib Christi."

Der orthodoxe Begriff von der Kirche ist nicht so sehr weit entfernt von der mit allgemein-christlichen Bemühungen der besten Kräfte der zeitgenössischen (nicht römisch-katholischen) Christenheit ausgearbeiteten Formel der führenden Gruppe der Bewegung von „Faith and Order“, die als Grundformel für die Vereinigung der Kirchen vorgeschlagen wird; nur ist diese Formel (begreiflicherweise) als „Einigungsformel“ zu sehr allgemein gefaßt und verschweigt sehr viel Wichtiges von der Kirche. Sie lautet: A. Die Kirche ist ihrem Wesen nach der Leib Christi und ihre Mitglieder sind die von ihm in die Gemeinschaft seines Geistes Berufenen. B. Dieser Leib besteht aus denen, die durch Christus erlöst worden sind oder noch erlöst werden und durch den Geist geheiligt werden und gläubig der Gnade Gottes sich hingeben und im Glauben seine Absicht ausführen und unter der Führung des Geistes seine Verheißungen erlangen (vgl. J. R. Z., 1926, I, S. 36). Der orthodox-christlichen Auffassungen sehr verwandte Klänge über die Natur der Kirche sind zu finden auch in den Auffassungen des bekannten lutherischen Theologen L. H. Harnack, a. a. O., 72 ff., 74 f.

¹⁰ Vgl. darüber die bei Akmilow, 52 f. zusammengestellten Zitate aus den Werken von Philaret von Moskau.

¹¹ Gedanken des Ignatius von Antiochien, Ab. Trall. c. 11.

¹² Ausspruch des Metropoliten Philaret von Moskau (vgl. bei Akmilow, 53).

gen sind; ja noch mehr: nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel. Hier, in der Kirche, als ihr erstes Glied, als allen, sogar den Engeln voranstehend, ist auch die heilige Mutter Gottes, die Keine, die Gottbegnadete.¹³ Hier sind die Engel unsere Mitstreiter und himmlischen Schutzgeister. Hier sind auch die Heiligen, wenn auch in Heiligkeit und Gnade von Gott schon verklärt, doch mit uns in Gebet und Liebe verbunden und dadurch Mitarbeiter am Heilswerke Gottes.¹⁴

Sie alle sind wie wir Glieder der einen Kirche, sie alle mit uns und wir mit ihnen bilden einen Leib, unzertrennlich verbunden durch das eine Haupt Christus, verbunden innerlich und warm durch die gegenseitige Gemeinschaft des Gebetes und der Liebe.¹⁵ Diese innerlich-einheitliche Zusammenschließung und gleichzeitig diese kosmische Ausdehnung der Kirche bildet, insbesondere bei dem liturgischen Mysterium, eines der innerlich-zartesten und erhabensten Erlebnisse des orthodoxen

¹³ Zur Anschauung der D. K. über die heilige Jungfrau Maria und die Art ihrer überaus großen, starken, innigen Verehrung vgl. Malinowski, II, 90; Gaß, 181 f.; Beth, 35 ff.; Lübeck, 182; Lebedew, Die Unterschiede zwischen den östlichen und westlichen Kirchen in der Lehre über die heilige Jungfrau und Gottesgebärerin Maria (russisch), Warschau, 1881; Adolf Spaldak, Die griechischen Kirchenväter über die unbefleckte Empfängnis der heiligen Jungfrau (in den Akten der III. theologischen römisch-katholischen Konferenz in Belgrad, usw., Prag, 1914, 67–101); der Autor versucht den römisch-katholischen Standpunkt zu beweisen. Das neueste und ausführlichste orthodox-christliche Werk über die heilige Jungfrau Maria ist dasjenige von S. Bulgakow, Der unverbrennbare Busch (russisch), Paris, 1927, Yncapress-Verlag (der Autor behandelt hier die Frage der persönlichen und der Erbsünde, die unbefleckte Empfängnis und die Verehrung Marias vom orthodox-christlich-dogmatischen Standpunkt). Der Marienhymnus bei der orthodoxen Messe, bei Maltzew, 234 ff.

¹⁴ Über die Anschauung der D. K. bezüglich der Heiligen und die Art ihrer Verehrung vgl. Gaß, 311; Rattenbusch, Ab. 462 f.; Loofs, 158; Malinowski, III, 598 ff., 586 ff.; Arseniew, Die Kirche, 79. Harnack (Der Geist, 173) bemerkt, daß das Morgenland in den Engeln und den Heiligen viele „Heilande“ habe, und B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, I. Teil, Leipzig, Verlag B. G. Teubner, 1871 (ein sonst sehr beachtenswertes Buch), führt aus, daß die Neugriechen (seiner Zeit) zu den Heiligen wie zu wirklichen Göttern beten. Diese Urteile sind, finde ich, teils übertrieben, teils können sie sich nur auf solche Volksschichten beziehen, bei denen ähnliche Erscheinungen auch in den andern Teilen der Christenheit zu beobachten sind (wenn auch aus anderem Anlaß und unter anderen Formen).

¹⁵ Vgl. Chomjakow, 200 ff.; Antonij, 57 ff.; Malinowski, III, 468; Aklowilow, 51, 88, 93 f. und die dort zusammengestellten Stellen aus der heiligen Schrift und den alten Vätern über diese Frage; Katanski, über die wissenschaftliche Definition der Kirche, 19 ff.; Mihalescu, Manual, 202.

Christen. Dieses Erlebnis der Kirche bringt ihm den Himmel in eine unmittelbare Nähe und erhebt den irdischen Menschen zum Himmel, vereinigt und durchdringt gegenseitig Himmel und Erde in Gnade und Liebe.

Diese Auffassung der Kirche beantwortet fast von selbst die Frage nach der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Eigentlich gibt es nicht und kann es auch nicht zwei Kirchen geben. Die Kirche ist eine und nur eine, aber mit zwei Seiten oder zwei einheitlich und unzertrennlich verbundenen Elementen: dem göttlichen, geistigen und unsichtbaren und dem menschlichen, leiblichen und sichtbaren, so wie die zwei Elemente oder Naturen in der einen Person Christi verbunden sind. Sichtbar ist die Kirche: in der sichtbaren Seite ihrer irdischen Glieder, in den sichtbaren Formen ihrer Verbindung und Tätigkeit auf Erden und so weiter. Unsichtbar ist sie für die leiblichen Augen nach ihrer geistig-mystischen Seite, in dem göttlichen Teile und — den Kräften des Leibes Christi und des Geistes Gottes, in der Umwandlung ihrer Glieder. In ihr sind sowohl alle unsichtbaren ihrer Glieder (die Geretteten und Heiligen), wie alle sichtbaren noch auf Erden lebenden Glieder, einschließlich der Sünder; denn gerade durch die Kirche und in der Kirche werden alle Menschen, die alle Sünder sind, allmählich vollkommen und heilig. Das schaffende Prinzip der Kirche — die Liebe — schließt jeden Abgrund zwischen Gerechten und Sündern aus. Das Grundziel der Kirche erfordert, die Irrenden und die Kranken zu suchen, sie in sich aufzunehmen und aus ihnen ein heiliges Volk Gottes zu schaffen. Die Kirche hält an diesem Prinzip fest, weil es auch echt patristisch ist.¹⁶ Die Orthodoxen befürchten die antithetische Fragestellung, denn wenn man die sichtbare Kirche annimmt, aber gleichzeitig behauptet, daß zu ihr nur die Erwählten, die Gerechten gehören, wobei man jedoch nicht weiß, welches diese Gerechten sind, so kommt man entweder zum Resultate, daß es eigentlich nur eine unsichtbare Kirche gibt, oder daß die sichtbare keine wahre sei, d. h. zu einem kirchlichen Nihilismus. Auch wenn man die zweite These annimmt, nämlich, daß die wahre Kirche nur unsichtbar sei, von der man aber keinen bestimmten Inhalt — außer einem bloß negativen Terminus — angeben kann, so kommt man wiederum theoretisch und praktisch zu einem kirchlichen Nihilis-

¹⁶ Vgl. A t w i l o n o w, 166, und S. 73 der Anmerkungen, wo alle patristischen Stellen zusammengestellt sind.

mus.¹⁷ Diese Befürchtungen der Orthodoxen sind um so berechtigter, wenn sie konstatieren, daß die antithetische Lösung des Problems bei westlichen Denkern tatsächlich zu Resultaten führt, die selbst ihre westlichen Brüder abschrecken und sie zu neuen, der Orthodoxie nahen Stellungen führen.¹⁸

Wir halten also fest und unerschütterlich an der unzertrennlichen, wesentlichen, organischen Einheit der Kirche, sowohl nach ihrer irdischen und sichtbaren, als auch nach ihrer himmlischen unsichtbaren Seite, gleich wie wir fest und unerschütterlich an der organischen Einheit der beiden Naturen in Christo, dem Gottmenschen, festhalten, der Kraft solcher Einheit ihr Haupt ist.

5.

Ist die Kirche wirklich Kirche, so ist sie die Kirche Christi. Die Kirche Christi ist aber wahr und hat die Wahrheit in sich, weil ihr Haupt Christus ist, der ja „die Wahrheit“ ist (Joh. 14, 6) und weil ihre Seele der Heilige Geist ist, der wiederum der Geist der Wahrheit ist (Joh. 16, 3), der die Kirche in die ganze Wahrheit einführt. So glaubt und lehrt das orthodoxe Christentum, daß die Kirche die untrügliche Trägerin und Verkünderin der Wahrheit ist. Nur in ihr, als der organischen Einheit der Wahrheit in der Liebe, kann die volle und untrügliche Wahrheit gegeben und erhalten werden, für alle ihre Glieder und für jedes von diesen, aber nur in organischer Einheit mit dem ganzen Organismus. So ist sie, wie Paulus sagt (1. Timotheus 3, 15), die Säule und der Pfeiler der Wahrheit und die Arche des Heils. Wir haben die geoffenbarte Wahrheit zunächst in der Heiligen Schrift aufgezeichnet und in der heiligen Tradition erhalten. Was ist oder was wäre jedoch die Bibel ohne die Kirche? Gibt es oder gäbe es die Bibel ohne die Kirche? Ohne die Kirche kein Kanon. Ohne den Kanon keine Bibel. Ohne die Bibel kein Glaube oder nur ein

¹⁷ Vgl. ebendort, 144 ff.; Malinowski, III, 757 ff.; Gavin, 242 f.

¹⁸ Vgl. Th. Harnack, 78, 86; J. Heiler, Evangelische Katholizität, 205; vgl. auch das Sonderheft der Zeitschrift „Una Sancta“, 1926, mit sehr interessanten Aufsätzen von G. A. Glinz, „Vom ewigen Rechte der Kirche“; W. Leonhard über „Kirchliches in den Evangelien“; H. Hansen über „Die Lehre von der sichtbaren Kirche in lutherischer Beleuchtung“; E. Sinz, „Über lutherische Kirche und Priesteramt“; E. Thraßolt, „Über die unsichtbare Kirche“; auf S. 419—462 ist eine Übersicht der neuesten westlichen Literatur über die Lehre von der Kirche gegeben.

schwankender Glaube oder ein verdeckter Unglaube. Also: Ohne die Kirche kein wahrer Glaube. Wer die Kirche als Säule und Pfeiler der Wahrheit nicht annimmt, der hat schon damit auch die Bibel verworfen. Und umgekehrt, die Bibel anzunehmen, heißt die unwiderlegbare Autorität der Kirche anzunehmen.¹⁹

So ist es auch mit Bezug auf die Wahrheit in der Kirche, welche Wahrheit sie in ihrem katholischen Schoße unter der Form der heiligen Tradition aufbewahrt. Allerdings muß hier gleich hinzugefügt werden, daß bezüglich der Prüfung der Echtheit der Überlieferung im engeren Sinne des Wortes die Orthodoxen am rigorosesten vorgehen. Indem sie das klassische Prinzip des Bizenz v. Lerin einstimmig anerkennen, wenden sie es so ganz und so streng an, daß wahrlich nur das als Wahrheit durch die Überlieferung allgemein anerkannt wird, was überall, immer und von der ganzen Gemeinschaft der Kirche anerkannt gewesen ist.²⁰

¹⁹ Vgl. Chomjakow, 89 ff., 151, 174 ff.: „Die Protestanten nennen die Bibel Heilige Schrift. Aber mit welcher Berechtigung nennen sie sie so? Warum sprechen sie eine solche absolute Glaubwürdigkeit einem Buche zu, das nicht mehr ist als eine Sammlung einzelner Schriften, verschiedenen Autoren zugeschrieben, deren Namen oft gar keine Bürgschaft in sich haben? Kommt die Glaubwürdigkeit aus der historischen Glaubwürdigkeit des Geschriebenen? Aber eine solche Glaubwürdigkeit, wenn sie auch von der Kritik genau bewiesen wäre, was längst nicht der Fall ist, kann Bedeutung haben nur für den historischen Teil, d. h. nur für einen ganz kleinen Teil der Schrift, und würde gar keine Bürgschaft sein für den dogmatischen Teil, d. h. den weitaus wichtigsten Teil. Oder aber sind es die Namen, die diese volle Bürgschaft geben? Diese Namen sind aber sehr oft unbekannt oder zweifelhaft, und es ist keine Möglichkeit, auch einen Schatten von Begründung zu haben, warum die Namen des heiligen Markus oder des heiligen Lukas oder des heiligen Apollos mehr zuverlässiger sein sollten als die Papias oder des heiligen Klemens oder des heiligen Polykarp? Und doch werden deren Erzählungen oder die Schriften nicht als biblische Autorität anerkannt. Kommt die Glaubwürdigkeit aus der im Buche ausgedrückten reinen Lehre? Dann aber besteht eine Norm der Lehre, die vor der Bibel ist und die ihr als Maßstab ihrer Heiligkeit dient... Der Kanon, der einzige Kanon, stellt die Bibel als Heilige Schrift fest und hier kann auch die feinste Logik nicht den Versuch unternehmen, den Kanon von der Kirche zu trennen. Der Kanon stützt sich nur auf das Vertrauen zu der Kirche. Die Heilige Schrift annehmen, heißt die unwiderlegbare Autorität der Kirche annehmen.“ Vgl. auch Gaß, 101; Rattenbusch, Ab. 292, Die Kirche, 76; Alwilo = now, 176 ff.; Gala = Galaction, Der Eckstein, 50.

²⁰ Vgl. bei Palmieri, 80 ff.; Beth, 275; Antonij, 7 ff. Auch Luther war der Ansicht, daß es undenkbar sei, daß die ganze Kirche irren könnte (vgl. näher bei Dehler, 225), wie auch derselbe Luther eine äußerlich-individualistische Behandlung der Autorität der christlichen Wahrheit mit folgenden Worten bezeichnet: „Nach seinem Dünkel die Artikel des Glaubens zu meistern, und dann

6.

Schon aus dem über das Wesen der Kirche Vorhergesagten folgen die durch das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum angegebenen Wesensmerkmale der Kirche, nämlich, daß sie a) die eine, b) die heilige, c) die katholische und d) die apostolische Kirche ist.

Alle diese Merkmale hat die Kirche schon deswegen, weil ihr Haupt Jesus Christus ist:²¹ sie ist „eine“, weil ihr Haupt eines ist und sie als sein Leib nur eine sein kann;²² sie ist „heilig“, weil er, unsere Wurzel, an der die Kirche der Zweig ist, heilig ist;²³ sie ist „katholisch“, weil er „alles in allem ist“;²⁴ sie ist „apostolisch“, weil er der Urapostel ist²⁵ und er die Apostel der Kirche gewählt und gesendet hat.²⁶

Welches ist nun die Anschauung des orthodoxen Christentums über diese Grundeigenschaften der Kirche?

a) Eine ist die Kirche, weil sie ein Haupt hat; ein Leib Christi ist; eine ist, nach innen und außen, nach oben und nach unten; einen Glauben und eine Lehre hat; ein Geist und ein Herz ist; einen Ursprung, einen Kultus, eine Grundordnung und ein Ziel hat.²⁷ Aber all dieses sind alle einig. Wie steht es aber mit der so hochwichtigen und aktuellen Frage: welche ist nach orthodox-christlicher Anschauung diese eine Kirche, da wir doch so viele, so verschiedene historische Kirchen haben? Und gibt es noch überhaupt eine Kirche? Die letztere Frage erweckt immer ein Erstaunen bei den Orthodoxen: wie kann der Glaube und das Herz noch zweifeln oder wanken, daß, wenn es Christus gab und gibt und eine Kirche schon existierte, weil er sie als Notwendigkeit gestiftet hat, es nun heute keine, selbstverständlich auch sichtbare, Kirche gäbe? Die Existenz der sichtbaren Kirche

in der Schrift zu suchen und zu glauben, wie es solchen Dünkel schmücken könne“ (vgl. bei L. h. Harnack, 139).

²¹ Vgl. darüber näher bei Aklwilonow, 108 ff., 241 ff.

²² Röm. 12, 5; 1. Kor. 10, 17; 12, 13; Ephes. 4, 4–13; Kol. 2, 19.

²³ Röm. 11, 16.

²⁴ Ephes. 1, 23.

²⁵ Gal. 4, 4; Hebr. 3, 1.

²⁶ Matth. 10, 1. 5. 6; 28, 19 f.

²⁷ Vgl. Malinowski, III, 497 ff.; Philaret, II, 228 ff.; Makarij, II, 235 ff.; Silvester, IV, 241 ff.; Aklwilonow, 108 ff., 144 ff.; für die Griechen vgl. bei Gavin, 243; Mihailcescu, Katechismus 29, Manual 205.

bezweifeln, hieße den Glauben der Orthodoxen in Frage stellen. Also, obwohl es viele und verschiedene Kirchen gibt, — die eine, wahre und sichtbare Kirche muß da sein, und sie ist auch da. Welche ist sie aber? Die allgemeine und einstimmige Antwort der Orthodoxen auf diese Frage lautet: Diese eine Kirche oder die Kirche ist die alte, ungeteilte Kirche oder — die orthodoxe Kirche, schon aus dem Grunde, weil sie bis auf den heutigen Tag sich treu auf dem alten katholischen Boden erhalten hat, mit anderen Worten — weil sie die treue, wahre Fortsetzung der alten einen und katholischen Kirche ist. Sind denn dann alle anderen nichtorthodoxen Kirchen keine Kirchen? Darüber gibt es in der orthodoxen Kirche — nach meiner persönlichen Meinung — keine autoritative Antwort, weil nach der kirchlichen Trennung zwischen Ost und West und nach der Entstehung der Reformation kein ökumenisches Konzil abgehalten worden ist, das diese Antwort hätte geben können, welche Antwort dann von der ganzen Gemeinschaft der orthodoxen Kirche angenommen worden wäre.

Die ältere und fast einstimmige Meinung über diese Frage war die, daß alle nichtorthodoxen Kirchen keine wahren Kirchen seien und daß also alle nichtorthodoxen Christen nicht zu der Kirche Christi gehören. Gemäß dieser Meinung gestaltete sich auch die mittelalterliche Praxis der lokalen orthodoxen Kirchen aus, eine Praxis, die bis in die neuere Zeit reicht. So wurden früher die in die orthodoxen Kirchen übertretenden nichtorthodoxen Christen von neuem getauft und die Ehen der nichtorthodoxen Christen nicht als gültig anerkannt, auch Ehen mit solchen Christen nicht zugelassen. Diese strenge Meinung und die ihr folgende Praxis wurde später (zuerst in der russischen Kirche anfangs des 18. Jahrhunderts und nachher auch in allen übrigen) aufgegeben.²⁸

Das bedeutete natürlich eine gewaltige Milde rung der Beurteilung der nichtorthodoxen Kirchen.

Heute bestehen unter den Orthodoxen zwei parallel laufende Meinungen über die Zugehörigkeit der nichtorthodoxen Kirchen zu der einen Kirche Christi.

²⁸ Vgl. darüber J. Zischmann, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, 513 ff., 531, 558; Pawlow, Eb. des R. R. (russisch), 1902, 336; N. N. Glubokowski, Die O. R. u. die christl. interkirchl. Einigung (bulgarisch), 34 ff.

Die eine Meinung geht dahin, daß nur die orthodoxe Kirche die eine Kirche, die Kirche sei und daß alle übrigen nicht zu ihr gehören, weil sie von ihr abgefallen seien. Diese Meinung hat ihre Anhänger unter Hierarchen und Theologen.²⁹ Sie wird auch in offiziellen Äußerungen der lokalen orthodoxen Kirchen noch oft zum Ausdruck gebracht. Diese Meinung wird aber konsequent — wenigstens in der Praxis — nicht durchgeführt, weil ihre Anhänger gegen die heutige mildere Praxis der Kirche nicht auftreten.

Die zweite Meinung geht dahin, daß die orthodoxe Kirche ja die Kirche Christi ist, jedoch man betrachtet die großen historischen nicht-orthodoxen Kirchen doch nicht als von der Kirche Christi gänzlich abgefallen oder getrennt. Diese Stellung ist mehr noch eine gefühlsmäßige; formuliert und begründet ist sie noch nicht präzise und ausführlich. Man bedient sich hier gern der Analogien oder Bilder, die den allgemeinen Sinn des Gedankens ausdrücken. Man bekommt im allgemeinen den Eindruck, daß das Wesentliche dieser Meinung darin besteht: Die Kirche ist eine und sie umfaßt alle, die in Christo getauft worden sind. So wie zu ihr alle, Gerechte und Sünder, gehören, gehören alle gleichermaßen als Individuen, wie als Gruppen („Kirchen“) zur Kirche, und so wie die einzelnen Glieder, so können auch ganze Gruppen irrende oder kranke Glieder sein. Alle, Heilige und Sünder, Aufgeklärte und Irrende, Gesunde und Kranke, gehören zu der Kirche, in welcher sie durch die Gnade Gottes und die Liebe der Gemeinschaft gesund und heilig werden. Es sind, eher aus pädagogisch-moralischen Rücksichten, Abgrenzungen in der Kirche gemacht worden, die hauptsächlich zwei Kreise ausmachen: einen inneren und einen äußeren; aber wie diese Grenzen nicht absolut sind, so ist auch die Teilung nach ihnen nicht absolut; die Scheidewände zwischen ihnen gehen nicht bis zum Himmel, bis zu Christus, dem Haupt, hinauf und bis ins Herz, den Heiligen Geist, hinein. Die Kirche ist ja faktisch ein Mysterium und die Tätigkeit des göttlichen Elements und der Liebe aller: das erhabenste Wunder. Beten wir also in Demut und Liebe „um den Frieden der ganzen Welt“, um den Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einigung ihrer

²⁹ Vgl. für die griechischen Kirchen und Theologen bei Gavin, 253 ff. (bes. Andrusos und Rossis). Ferner vgl. Malinowski, III, 50, 564 f.; Makarij, II, 232; Akmilow, 26 ff., 119; Mihalescu, Manual, 207 ff.

aller. Dies ist wohl der allgemeine Gedanke der zweiten Meinung, die von angesehenen kirchlichen Führern, vielen Theologen und auch von sehr vielen schlichten orthodoxen Christen, zu welchen auch ich mich zu zählen wage, vertreten wird.³⁰

³⁰ Zunächst ist der berühmte Moskauer Metropolit und Theologe Philaret der Meinung gewesen (in „Gespräche zwischen dem Prüfenden und dem Überzeugten“, 28, 129 ff.): „Du erwartest zu hören, wie ich jetzt über die andere Hälfte der jetzigen Christenheit urteilen werde. Ich schaue aber nur auf sie; zum Teile erblicke ich, wie das Haupt und der Herr der Kirche viele und tiefe Wunden der alten Schlange an allen Teilen und Gliedern dieses Leibes heilt, indem er einmal milde, ein anderes Mal starke Heilmittel, sogar Feuer und Eisen anwendet, damit er das Gift herauszieht, die Wunden reinigt, die wilden Auswüchse entfernt, damit er den Geist und das Leben in dem halbtoten und halbstummen Glied erneuert. Und in dieser Weise befestige ich mich in dem Vertrauen, daß die Kraft Gottes am Ende über die menschlichen Schwächen, das Gute über das Böse, die Einheit über die Trennungen, das Leben über den Tod triumphieren werden . . . Den kirchlichen Gesetzen gemäß aber übergebe ich die westliche Kirche dem ökumenischen Gerichte der Kirche, die christliche Seele dem Gericht oder vielmehr der Gnade Gottes.“ Vgl. auch desselben Homilien und Reden, II, 131 f.

Dem Philaret von Moskau wird auch der Ausspruch zugesprochen: „Die Scheidewände unter den Kirchen reichen nicht bis zu dem Himmel hinauf“, vgl. Glubokowski, Die D. R., 93. (Fürst N. S. Trubezkoi in dem Artikel „Über die Versuchungen der Vereinigung der Kirche“, gedruckt im Sammelbände „Rußland und das Lateinertum“ [russisch], Berlin 1923, schreibt diesen Ausspruch einem orthodoxen Bischof von Kiew zu.)

Unter den russischen Theologen sind mehr oder weniger Anhänger dieser Meinung, z. B. auch: J. Danischew, vgl. A. Kirejew, Die Altkatholiken und die ökumenische Kirche (russisch), S. 11; A. Kirejew, a. a. O., auch in der (russischen) Zeitschrift „Christliche Lektüre“, 1904, September, 388 ff.; P. Swjetlow, in der (russischen) Zeitschrift „Theologische Zeitung“, 1903; W. A. Kerenckij, in der (russischen) Zeitschrift „Christliche Lektüre“, 1904, September, 388 ff.; Glubokowski, in „Anglikanismus und Orthodoxie“, gedruckt in der serbischen Zeitschrift „Christliches Leben“, 1926, Februar, 80 ff.; Bulgakow, IV, 24 ff.; N. W. Nikolskij, Über die Kirche und Mysterien usw., 234 ff. (die beiden letzten meinen, daß die äußere kanonische Grenze der Kirche doch nicht mit ihrer wirklich-mystischen zusammenfalle); Chomjakow, 66f. (indirekt).

Von den Griechen hebe ich hervor: die offizielle Äußerung des Patriarchats von Konstantinopel (in der Epistel an den Abt W. Götte), wo von der römisch-katholischen als der „Schwester-Kirche“ gesprochen wird und Gott gebeten wird, daß er die „zwei Teile“ eins mache; die offiziellen Briefe dieses Patriarchats an die altkatholische Kirche der Schweiz, in denen es auch sie „Schwester-Kirche“ nennt (vgl. die „Internationale kirchliche Zeitschrift“, 1920, Nr. 4, 224; 1922, Nr. 1, 42, Nr. 2, 135; 1924, Nr. 1, 61); ebenso sprach sich der serbische orthodoxe Patriarch Dimitar aus (vgl. ebenda, 1922, Nr. 4). Der bekannte griechische Metropolit und Theologe Germanos Strinopoulos von Thessalonika spricht sich folgendermaßen aus:

„Außer dem engeren Einheitsbegriff, der die Glieder einer und derselben Kirchengemeinschaft vereinigt und einen Leib aus ihnen macht, gibt es noch eine weitere Auffassung des Begriffes Einheit. In dieser weiteren Einheit

sollten alle, die die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus zur Grundlage ihrer Glaubenslehre gemacht haben, und die Christum als ihren Herrn und Erlöser bekennen, einander nicht als Fremde noch weniger als Feinde betrachten, sondern als Miterben und Mitverlebte und Mitgenossen der göttlichen Verheißung in Christo durch das Evangelium. (Eph. 3, 6) ... Es ist unsere Pflicht, den Gedanken dieser weiteren Einheit zu pflegen und zu entwickeln, daß nämlich, während jede Kirche in ihren eigenen Mitgliedern einen Leib bildet, sie gleichzeitig selbst als ein Glied eines größeren Leibes angesehen würde, indem alle diese Glieder den einen Leib unseres Herrn bilden, nach den herrlichen Worten des Apostels Paulus (1. Kor. 12, 12).“ Vgl. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, Berlin, Kirche-Verlag, 1926, 609.

„Der grundlegende Satz der römischen Kirche: „extra ecclesiam nulla salus“ ist in der orthodoxen Kirche weder vom Katheder noch von der Kanzel jemals gelehrt worden. Und wenn auch ein ähnlicher Ausdruck von einzelnen orthodoxen Theologen gebraucht wurde, so sollte damit bloß gesagt werden, daß der Christ die zu seinem Heil erforderlichen Mittel der göttlichen Gnade im Schoße der orthodoxen Kirche mit Sicherheit findet, ohne daß es ausgeschlossen wäre, daß das Heil auch außerhalb dieses Schoßes möglich sei... Es gelten als Kirchen auch die christlichen Gruppen, die außerhalb der O. K. stehen, und für die O. K. macht deren Gesamtheit den Leib Christi aus. Darum konnte die Enzyklika des ökumenischen Patriarchen von 1920 über die Gründung eines Kirchenbundes für allgemeine religiös-sittlich-christlich-praktische Mitarbeit „an alle Kirchen Christi“ gerichtet werden und darum konnte es auch wiederholt vorkommen, daß Patriarchen der O. K. in ihren Briefen an Oberhäupter anderer Kirchen diese unbedenklich als „liebe Brüder in Christo“ angeredet haben, also gerade so, wie sie die Prälaten der O. K. selbst anzureden pflegen.

„Auch das gemeinsame Beten mit Mitgliedern der nicht-orthodoxen Kirchen — trotzdem dies zu Zeiten scharfen Gegensatzes verboten wurde — erregt heute für das religiöse Gefühl der Orthodoxen keinen Anstoß. Häupter der O. K. beteiligen sich öfters an Feiern in anderen christlichen Kirchen, wobei sie sich nur der Teilnahme am Abendmahl enthalten. Die Sakramente der Taufe und der Ehe, vollzogen von Geistlichen einer fremden, aber der O. K. nahestehenden Kirche, wurden von jeder O. K. auf Grund des Prinzipes der Ökonomie anstandslos als gültig anerkannt. Das alles beweist, daß in der O. K. dieselbe liberale Auffassung von der Einwirkung der göttlichen Gnade immer noch lebendig ist, wie sie im ersten ökumenischen Konzil zum Ausdruck kam, als dieses den Beschluß faßte, die außerhalb der Kirche Stehenden in sich aufzunehmen“ (in „Der Geist der orthodoxen Kirche“, a. a. D., 33f.).

Eine solche Meinung stützt sich auf die wichtigsten Tatsachen der jetzt allgemeinen Praxis der O. K., wie die Anerkennung der (richtig vollzogenen) Taufe, die übrigen Sakramente in den anderen christlichen Kirchen, die Hierarchie mancher dieser Kirchen usw. Wenn so die O. K. die Gläubigen der anderen Kirchen als wahre Christen (also als Christus zugehörig, vgl. Gal. 3 27) ansieht und die Gnade des Heiligen Geistes in ihnen und in manchen von ihnen auch die Hierarchie anerkennt, dann sind ja die drei Grundelemente für die prinzipielle Zugehörigkeit zu der einen christlichen Kirche vorhanden. Inwiefern diese (und welche von diesen) Kirchen Mängel an sich und Hindernisse in sich für die Erreichung des Heiles aufweisen, ist eine sekundäre und nicht die primäre Frage.

Diese weitherzige Anschauung (oder Praxis) der O. K. erklärt auch ihr mildes

b) Die zweite ihrer Grundeigenschaften, die Heiligkeit, besitzt die Kirche, weil ihr Haupt, Christus, und der in ihr durch die Gnadenmittel wirkende Heilige Geist heilig sind; weil sie Heilige hervorbringt und sie ihre Glieder gewesen sind und für immer bleiben; und weil es ihr Ziel ist, ihre Glieder heilig zu machen. Die Frage, ob die Kirche ihrer Heiligkeit nicht verlustig geht oder ist, weil sie in ihrer Mitte als ihre Glieder auch Sünder hat, entscheidet sie in altkirchlichem Sinne und gemäß den zwei Hauptprinzipien der Unendlichkeit der Gnade Gottes und der Liebe Gottes zu der Kirche.³¹

c) Die Kirche ist „katholisch“, weil sie alle in allem ohne Einschränkung durch Zeit und Raum umfaßt.³² Schon weil sie die eine ist, ist sie katholisch, nicht nur im Sinne von allgemein und ökumenisch, d. h. über die ganze Erde, über alle ethnographischen und geographischen Grenzen sich erstreckend, sondern auch im Sinne der irdischen und überirdischen Allumfassung, im Sinne der unerforschlich katholischen Kontinuität und im Sinne der inneren, inhaltlichen Einheit und Fülle, der Umfassung und des Durchdringens des ganzen Lebens.

Die orthodoxe Kirche betrachtet sich und nennt sich auch oft katholisch oder orthodox-katholisch, und man bemerkt oder beachtet im Westen nicht immer den Umstand, daß sie die römische Kirche selten bloß „die katholische“, sondern gewöhnlich die „römische“ oder die „römisch-katholische“ nennt. Gegen das Empfinden und das Vorhandensein

Verhältnis zu den anderen Kirchen und ihren Angehörigen (anders Rattenbusch, D. R., 449, 455, 46. 505, 516; Harnack, Das Wesen, 140; ihre Bemerkungen beruhen auf einem völligen Mißverständnis und einer Verwechslung nationaler Zwistigkeiten mit religiös-kirchlicher Einstellung. Die Toleranz der D. R. heben hingegen Loofs, 167, und Beth, 338, hervor): Die Anerkennung und sogar das Eingehen von gemischten Ehen; keine (Proselyten) Propaganda unter den Gläubigen der anderen christlichen Kirchen; Kirchengebete und Andachten für verstorbene nicht-orthodoxe Christen (vgl. über das Letztere Philaret von Moskau, in der Sammlung seiner Meinungen, den Ergänzungsband, 182—188; W. N. Sokolow, in der russischen Zeitschrift „Theologische Zeitung“, 1906, I, usw.).

³¹ Vgl. Manswetow, 193 ff.; Malinowski, III, 502; Philaret, II, 233 ff.; Makarij, II, 239 ff.; Silvester, IV, 276; Gavin, 245; Mihailcescu, Catechism., 29 f., Manual, 205.

³² Vgl. Manswetow, 214 ff.; Malinowski, III, 513 ff.; Jw. Solowjew, Die wahre Kirche Christi, 27 ff.; Philaret, 238 ff.; Makarij, 241; Silvester, IV, 277 ff.; Atwilonow, 141, 171, 241; Karsawin, Der Geist, 366; Chomjakow, 276 ff.; Gavin, 245; Mihailcescu, Catechism., 30, Manual, 206.

der Katholizität der orthodoxen Kirche werden zwei Momente hervorgehoben: erstens, daß sie in Wirklichkeit in nationale Kirchen zerfällt und eng mit der Nationalität ihrer Gläubigen verwachsen sei; und zweitens, daß sie keine äußere Mission der Verbreitung des Christentums in der Welt habe und unterhalte. Die beiden Momente werden jedoch nicht genau verstanden, weil nicht unter richtige Beleuchtung gestellt, und daher werden nichtrichtige oder übertriebene Schlüsse gezogen. Ich behandle die zwei Fragen später und besonders, so daß ich mich hier nur mit dieser Bemerkung begnüge.³³

d) Die Kirche ist endlich auch apostolisch, weil sie ihr ganzes Leben auf die Apostel stützt.

Die zwei Momente, die die orthodoxe Kirche hier besonders betont, sind: 1. daß sie in ihrem Ursprunge, in ihrer Lehre und Grundverfassung der apostolischen Lehre und Verfassung treu geblieben ist und treu bleiben will; und 2. daß sie die Kontinuität mit den Aposteln, ihrer Zeit, und ihrem Geist auch durch die apostolische Sukzession erhalten hat.³⁴ —

7.

Es ist selbstverständlich, daß eine Kirche, wie die orthodoxe, die auf die menschliche und sichtbar-äußere Seite des kirchlichen Wesens Gewicht legt, auch eine bestimmte Organisation mit Autorität und Ordnung haben wird. Andererseits aber, da sie nicht weniger Gewicht auf die göttliche und unsichtbar-innere Seite der Kirche legt, ist es wiederum selbstverständlich, daß ihre Organisation und Autori-

³³ Die Bemerkung Rattenbuschs (D. R. 437, Zb. 76 ff. und anderer nach ihm), daß die D. R. sich „anatolische“, „Ost-Kirche“ nenne, weil sie sich selbst beschränke und nicht eine Welt- oder katholische Kirche sein wolle, entspricht nicht dem richtigen Stand der Dinge; außerdem ist dieser Name in den letzten Jahrzehnten unter den Orthodoxen fast gänzlich abgekommen. Ich selbst spreche lediglich zur Vermeidung eines in Deutschland naheliegenden Mißverständnisses auf dem Titelblatt dieses Buches von der „orthodoxen Kirche des Ostens“.

Auch die Tatsache, daß es in der D. R. viele autokephale Kirchen gibt, kann nicht als Mangel der Katholizität betrachtet werden: die katholische Kirche des Altertums war ja mehr eine Föderation der Kirchen, und die D. R. tut auch hier nicht mehr, als daß sie dieses alte Prinzip in sich lebendig und praktisch erhält.

³⁴ Vgl. Manswetow, 229 ff.; Antonij, 64; Malinowski, III, 521 ff.; Philaret, II, 246; Makarij, II, 244 ff.; Aklonow, 141, 248; Gavin, 246; Mihalescu, Catechism. 30, Manual 206.

tät nicht einen rein weltlichen und formal-juristischen, sondern einen überwiegend geistig-mystischen Charakter hat.

Die höchste Autorität der orthodoxen Kirche ist die Kirche selbst, und zwar die ganze Kirche, die ganze Gemeinschaft der Kirche.

In der Organisation des Dienstes ist jedoch die Hierarchie (oder der Klerus) und innerhalb der Hierarchie das bischöfliche Amt vorangestellt. Insbesondere gehört der liturgische Dienst zu den Obliegenheiten der Hierarchie.

In diesen zwei Sätzen könnte das Wesentlichste der Autorität und der Organisation der orthodoxen Kirche ausgedrückt werden. Diese zwei Sätze betrachtet die orthodoxe Kirche als urkirchlich und apostolisch und hält deswegen auch an ihnen fest.

Zwar ist die Hierarchie das „*praecipuum membrum ecclesiae*“, da die Geistlichen ja Diener Gottes in dem Allerheiligsten und Seelsorger der Gläubigen sind. Dazu werden sie gewählt und geweiht. Doch hebt sie dieser Dienst keineswegs in eine höhere Stellung, in der sie etwa andere Menschen, oder in andere Wesen verwandelt wären, die in der Mitte zwischen der Welt Gottes und der Welt der Menschen stünden. Diese gänzlich unzutreffende Meinung über eine Wesensveränderung der Kleriker der orthodoxen Kirche durch ihre Weihe oder ihren Dienst ist freilich in ernstzunehmenden theologischen Kreisen des Westens ausgesprochen worden.^{34a} Für die orthodoxe Kirche sind jedoch die Priester als solche nie ein Glaubensobjekt gewesen. Vielmehr muß gerade gesagt werden, daß ständig und sogar bei den mystischen Handlungen durchaus hervorgehoben wird, daß die Priester nur Diener sind, unwürdige und sündige der sündigsten Diener Gottes. Nicht sie sind die „Inhaber“ der Gnadengaben.³⁵ Zwar sie verrichten den Gottesdienst und verwalten die Mysterien, aber alles das nur als Werkzeuge Gottes. Nicht sie sind

^{34a} So Rattenbusch, Eb. 346 ff., 355 ff. Dagegen hat schon Beth 289 Stellung genommen und die völlige Haltlosigkeit der Meinung von der angeblichen metaphysisch-mystischen Umwandlung der Person des Priesters gezeigt. Es ist klar, daß erstens die Ausdrücke bei Joh. Chrysostomos (in seiner Schrift „Über das Priestertum“) bezüglich der ideal-heiligen Zügen der Hierarchie nur einen ethischen Sinn haben, daß sie stets von dem Sein=Sollen, nicht von dem tatsächlichen Sein sprechen und, zweitens, daß alle die orientalisch-überschwenglichen Ausdrücke, wie „Heiligkeit“ usw., die für die Kleriker gebraucht werden, nie und von niemandem im buchstäblichen Sinne verstanden werden.

³⁵ Wie Rattenbusch, Eb. 346 meint.

es also, die den Gläubigen die Gnade Gottes erteilen, sondern Gott selbst. Es ist sehr charakteristisch für unsere Frage und für das Wesen der orthodoxen Kirche überhaupt, daß bei der Verwaltung der Sakramente die Handlung von seiten des Priesters objektiv gefaßt wird. In der orthodoxen Kirche spricht der Priester die Weiheworte nicht, wie dies in der römisch-katholischen Kirche der Fall ist, in aktiver Form, sondern in passiver; er sagt also nicht: „Ich taufe, konfirmiere, traue dich, usw., sondern: „es wird getauft, es wird getraut der Knecht Gottes“ usw. Hier tritt also der Priester zurück, und der Gläubige befindet sich selber Gott gegenüber.³⁶ Auch während der Liturgie spricht der Priester die Gebete fast ausnahmslos nicht in seinem eigenen Namen, sondern als Vertreter der Gläubigen, gemeinsam mit ihnen („wir, o Gott“ usw.), als ob die ganze Gemeinde, die ganze Kirche zu Gott spräche.³⁷

8.

Die orthodoxe Kirche ist ferner zwar eine hierarchische, aber keineswegs eine hierokratische Kirche, wenigstens nicht in dem Sinn, in dem dies Wort im Westen gewöhnlich verstanden wird.

Betrachten wir zunächst das bischöfliche Amt.

Die Bevorzugten im Dienste der Kirche sind die Kleriker, unter den Klerikern sind die Bevorzugten die Bischöfe. Untereinander stehen jedoch die Bischöfe in allen wesentlichen Funktionen ihres Amtes sich völlig gleich. An der Spitze der geistlichen Verwaltung einer Diözese steht der Diözesan-Bischof, und an der Spitze der geistlich-liturgischen Verwaltung der Kirche, der Landeskirche oder der Gesamtkirche, steht die Gesamtheit aller Bischöfe oder die von ihnen gewählten Vertreter. Auch der erste unter ihnen (Erzbischof, Metropolit, Patriarch) ist nur *primus inter pares*. Die orthodoxe Kirche war und blieb eine klassische Kirche des Synodalismus.³⁸

³⁶ Vgl. Beth 313 ff. Das kommt auch in dem Mysterium der Eucharistie zum Ausdruck: in der römisch-katholischen Kirche ist es der Priester bei der Weihe der Gaben, der das *Corpus Christi conficit*; hingegen tritt in der D. R. in diesem Momente der Priester zurück hinter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Diese Auffassung der D. R. und diese ihre liturgische Ordnung ist durchaus altchristlich. Vgl. Rauschen, 239 f.; Malinowski, IV, 94 f.

³⁷ Vgl. Malzew, SS. 120, 127 f., 133, 144 f., 153, 159, 164, 190, 205.

³⁸ Die führende Körperschaft der Unionsbewegung von „Faith and Order“ schlug der Weltkirchenkonferenz dieser Bewegung in Lausanne 1927 als Grundlage der

Ist nun dieser episkopale Synodalismus in der orthodoxen Kirche das oberste Prinzip, wie dies gewöhnlich im Westen, aber nicht selten auch im Osten³⁹ angenommen wird? Im Prinzip keinesfalls; in concreto schon längst nicht mehr.

Den Priestern (Pfarrern) sind die Bischöfe in liturgischen und disziplinarischen Angelegenheiten übergeordnet, jedoch keineswegs im autokratischen Sinne des Wortes. In Fortsetzung des altkirchlichen Prinzips des Zusammenwirkens des Presbyteriums, an dessen Spitze der Bischof stand und dessen Mitglieder die Presbyter waren, ist heute, besonders seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, dies Prinzip noch stärker befestigt und erweitert worden. Fast in allen orthodoxen Kirchen ist der Bischof in den weitaus wichtigsten Angelegenheiten der Diözesanverwaltung an die Zusammenarbeit und die Zustimmung der Priesterschaft gebunden. Diese Zustimmung wird durch das Konsistorium erteilt, das aus Priestern besteht und dessen Mitglieder von der Priesterschaft der Diözese gewählt werden. Dementsprechend ist die Priesterschaft auch in der obersten Verwaltung der einzelnen Kirchen vertreten, d. h. in den obersten Kirchenräten und auch in den obersten Kirchengerichten. Das ist der Fall in den östlichen Patriarchaten, in Rußland, Rumänien, Serbien und Bulgarien,⁴⁰ wie auch in den kleinen Kirchen des Nordostens. Abgesehen von dieser formalrechtlichen Seite der Frage ist die orthodoxe Priesterschaft, auch empirisch betrachtet, der eigentliche Mittelpunkt des kirchlichen Lebens und stellt die Verbindung zwischen Bischof und Volk dar. Wir haben Zeiten gehabt, in denen die Bischöfe im Osten ferne vom Volk und

Einheit aller christlichen Kirchen bezüglich der Verfassung oder des geistlichen Amtes die Anerkennung oder die Annahme des Episkopates als eines „konstitutiven und repräsentativen Episkopats“ vor. (Vgl. den deutschen Text in der J.R.Z. 1926 I, 38.) Der Kompromißvorschlag verschweigt verständlicherweise die zwei wichtigen Fragen des sakramentalen Charakters der Ordination und des Prinzips der apostolischen Sukzession.

³⁹ Vgl. für die Griechen Gavin, 248 ff. (obwohl auch hier das Prinzip angenommen wird, daß insbesondere die dogmatischen Beschlüsse der bischöflichen Synoden der Annahme von Seiten der ganzen Kirche bedürfen (249). Für die Russen vgl. fast alle Lehrbücher der Dogmatik und des Kirchenrechtes (die Kontroversen darüber siehe in den „Journalen und Protokollen des russischen Vorkonzilskomitees“ [russisch] 5 Bde., St. Petersburg 1906 ff.; vgl. ferner Gjaurov, 81 ff.; Gala = Galaction, 50.

⁴⁰ In Serbien noch teilweise, doch ohne Einschränkung auch für Serbien durch die jetzige oberste Kirchenbehörde und für Bulgarien durch das letzte große Landeskonzil von 1920 bereits beschlossen.

von der Priesterschaft gestanden haben;⁴¹ der Priester jedoch war und blieb immer dem Volke nah, eng verbunden mit dem gläubigen Kirchenvolk in Leid und Freud, oft auch verbunden in der gleichen materiellen und gar geistigen Armut. Die Priester sind von dem intimen Leben des Volkes nicht abgeschnitten; sie heiraten auch und wollen verheiratet sein;⁴² sie sind an allen wichtigen Angelegenheiten des Volkslebens beteiligt. Diese herzliche Gemeinschaft der Priester mit dem Volke, wie sie aus der Vergangenheit überkommen ist, ist für die orthodoxe Kirche die beste Grundlage für eine gedeihliche religiös-kirchliche Entwicklung in der Zukunft.

Aber auch die sogenannten Laien bilden in der orthodoxen Kirche keineswegs ein passives Element. Im Gegenteil bilden vielmehr die breiten Massen des Kirchenvolkes einen wahrhaft lebendigen Teil des kirchlichen Körpers, vielleicht auch den eigentlichen Körper der Kirche. Die Gläubigen sind an allen Momenten des kirchlichen Lebens als aktive Kraft beteiligt;⁴³ durch den Kirchenrat der Gemeinde verwalten sie alle nicht rein geistigen und liturgischen Angelegenheiten der Pfarrei; fast in allen orthodoxen Kirchen wählen die Laien die Inhaber der kirchlichen Dienststellen, angefangen vom Pfarrer bis zum Patriarchen; sie sind in verschiedener Weise an den obersten Verwaltungskörperschaften und Behörden der Diözesen und Gesamtkirche beteiligt;⁴⁴ sie sind sogar vertreten in den obersten Konzilien der einzelnen orthodoxen Kirchen, wobei sie hier meistens die Mehrheit bil-

⁴¹ Noch jetzt folgt dieser Schatten der menschlichen Schwächen manchen orthodoxen Bischöfen nach.

⁴² Gegen das kanonische Verbot der zweiten Ehe der Geistlichen nach der Ordination besteht eine allgemeine Bewegung unter der ganzen Priesterschaft, und alle Zeichen sprechen dafür, daß dieses Verbot bald aufgehoben werden wird. Die Volksanschauung geht allgemein dahin, daß ein Nichtverheirateter oder sogar ein kinderloser Mann kein Pfarrgeistlicher sein könne. Es besteht auch eine lebhafteste Bewegung dafür, daß das kanonische Gebot des Zölibates für die Bischöfe aufgehoben werden soll; es ist bereits aufgehoben in der sogenannten Synodal-orthodoxen Kirche in Rußland. Für die Aufhebung war auch der bekannte serbisch-orthodoxe Kanonist Bischof Nikodim Milasch; dafür sind auch viele der neugriechischen Theologen und Hierarchen.

⁴³ Vgl. Malinowski, III, 548; insbesondere die oben erwähnten „Journale und Protokolle“ usw.

⁴⁴ Insbesondere kann das für die Zeit bis zum Beginn des Weltkrieges für alle D. R. in den türkischen und österreichisch-ungarischen Ländern gesagt werden. Nach dem Weltkriege ist das Prinzip noch mehr vertieft worden, indem (1917) auch die russische D. R. es voll akzeptiert hat.

den. Dabei werden auf diesen Konzilien die meisten Angelegenheiten der Kirche durch einfachen Mehrheitsbeschluß erledigt; in wichtigen geistlichen Fragen, z. B. in dogmatischen Fragen, ist die Übereinstimmung zwischen den Bischöfen und den Laienmitgliedern erforderlich.⁴⁵ Sogar dem liturgischen Dienst stehen die Laien nicht so völlig ferne.⁴⁶ Welche große Bedeutung die Laien für das kirchlich-religiöse Leben des orthodoxen Ostens haben oder haben können, kann man schon daraus ersehen, daß die meisten und besten Theologen, etwa in Rußland, Laien waren und blieben, und daß z. B. in Rußland auch in den höchsten Kreisen der Hierarchie der Laie Chomjakow als der beste orthodoxe Theologe und beste Kenner des orthodoxen Christentums betrachtet wird.⁴⁷

Wir haben nach alledem die Frage zu stellen: Welches ist die eigentliche und höchste Autorität in der orthodoxen Kirche? Die Antwort muß wiederum lauten: Die ganze Kirche, die ganze Gemeinschaft der Kirche, nicht etwa allein die Bischöfe, wenn sie auch eine bevorzugte Stellung in der Kirche haben; nicht etwa der Klerus im allgemeinen, wenn er auch ein auserwählter Teil der Kirche ist, aber auch nicht die Laien allein. Keine dieser Gruppen stellt die Kirche dar, sie sind nur Teile der Kirche. Und kein Teil der Kirche kann, vor allem nicht in den wichtigsten, in den Lebensfunktionen, die Gesamtkirche darstellen und vertreten, auch deshalb nicht, weil alle einzelnen Gläubigen lebendige Glieder des Leibes Christi sind, der von keinem Teile oder Gliede, so bevorzugt es auch sein möge, dargestellt und vertreten werden kann. Von dieser echten und uralten orthodoxen (und christlichen) Anschauung aus bekommen Äußerungen, wie z. B. diese, erst ihre rechte Bedeutung: „Der eigentliche Hüter der Frömmigkeit“ (des Glaubens in der orthodoxen Kirche) „ist der Leib der Kirche, d. h. das Volk selbst“ (Mansi, XL, p. 407), wie dies die östlichen Patriarchen 1848 in ihrer Antwort auf die Enzyklika des Papstes Pius IX.

⁴⁵ Ähnlich ist diese wichtige Frage in den O. R. von Rußland, Bulgarien, Rumänien, Serbien u. a. nach ihren neuesten Verfassungen oder Beschlüssen geregelt worden.

⁴⁶ Es kann in den O. R. sehr oft beobachtet werden, daß in den Kirchen nicht nur Kasualreden, sondern auch Predigten von Laien (freilich mit Erlaubnis der Kirchenbehörde) gehalten werden.

⁴⁷ Vgl. auch Frank, 31. Zur russischen Literatur über Chomjakow und seine theologische und kirchliche Bedeutung, vgl. W. S. Sawitnewitsch, A. S. Chomjakow (russ.) I B., Kiew, 1902; derselbe, Aus dem System der

ausgesprochen haben. Oder wie Chomjakow in wundervoller Weise ausführt:⁴⁸ „Die unerschütterliche Festigkeit, die unerschütterliche Wahrheit des christlichen Dogmas hängen nicht von dem Stande der Hierarchen ab; sie liegen in der ganzen Fülle, in der Zusammengehörigkeit des Kirchenvolkes aufbewahrt, das die Kirche und den Leib Christi bildet. Weder die hierarchische Gewalt, noch die Bedeutung des geistlichen Standes können als Bürgschaft für die Wahrheit anerkannt werden. Das Wissen um die Wahrheit wird nur der gegenseitigen Liebe geschenkt. Die Erkenntnis der Wahrheit ist streng geschieden von den rein hierarchischen Obliegenheiten, d. h. von der Verwaltung der Mysterien und der Aufrechterhaltung der Kirchenzucht. Die Gabe der unveränderlichen Erkenntnis, die nichts anderes als den Glauben selbst bedeutet, wird nicht einzelnen Personen, sondern der Gesamtheit des kirchlichen Leibes zugeschrieben und hängt eng zusammen mit dem ethischen Prinzip der gegenseitigen Liebe.“ Denselben Gedanken hat Florenskij so ausgedrückt:⁴⁹ „Wir sind nicht in der Lage, irgendein kirchliches Amt anzugeben, von dem wir sagen könnten, daß es in sich die Kirchlichkeit schlechthin vereinigte; wozu dienten denn dann auch die übrigen Ämter und Funktionen der Kirche?“ „Es kann keine äußere Autorität der dogmatischen Unfehlbarkeit in der orthodoxen Kirche geben und soll keine geben... Chomjakow hat die römisch-katholische Lösung der Frage, die gelegentlich in die Anschauung der orthodoxen Kirche eingedrungen war, erfolgreich zurückgedrängt... und hat damit seinen

philosophisch-theolog. Weltanschauung A. S. Chomjakows (russ.), Kiew, 1906; Palmieri, 799; über Solowjew, ebendort 801 ff.

⁴⁸ Chomjakow, 939; vgl. auch S. 59, ferner S. 121, 136, 64: „Die Kirche gibt den Bischöfen die Ehre und das Recht, ihre (der Kirche) dogmatischen Entscheidungen kundzugeben; sie behält sich aber das Recht, darüber zu urteilen, ob ihr Glaube und ihre Tradition wahr (richtig) befolgt worden sind... Es sind so viele Konzilien (in der O. K.) verworfen worden, die sich äußerlich gar nicht von ökumenischen Konzilien unterscheiden. Warum? Nur deswegen, weil ihre Entscheidungen nicht als Stimme der Kirche von dem ganzen Kirchenvolke anerkannt worden sind, — von diesem Volke und in dieser Mitte, wo in Glaubensfragen kein Unterschied zwischen Gelehrten und Ungebildeten, Klerikern und Laien, Mann und Frau, Herrscher und Untertan, Herrn und Sklaven besteht; wo, wenn es notwendig sein sollte, nach Gottes Ermessen, das Kind die Gabe der Vision erhält, dem Jüngling das Wort der Weisheit gegeben wird, die Häresie des gelehrten Bischofs vom ungelehrten Hirten widerlegt wird — damit so alle Eins sind, in der freien Einigkeit des lebendigen Glaubens, was eine Manifestation des Geistes Gottes ist.“ Vgl. auch Frank, 22 ff.

⁴⁹ Florenskij, 30.

Namen in die Geschichte der orthodoxen Theologie unauslöschlich eingeschrieben als Apostel des Freiheitsgedankens in der Orthodoxie. Die Kirche ist immer ein Pleroma, eine „Fülle“ gewesen, weil sie die Fülle in sich enthält und vom Heiligen Geist getrieben wird . . . und deswegen ist die Wahrheit ihrer Dogmen abhängig von der Fülle des kirchlichen Lebens . . . Wo ist diese Kirche der Fülle? . . . Sie ist vorhanden in der Zusammenfassung aller in der Kirche. Deswegen kennt die Orthodoxie kein absolutes Organ und weiß nichts von äußerer Autorität und einer pars pro toto, sondern kennt nur eine pars in toto.“ So hat das gleiche Prinzip der sehr bekannte russische Nationalökonom, der jetzt auch orthodoxer Priester und Theologe ist, Sergij Bulgakow, unlängst ausgedrückt.⁵⁰ Eine ganze Reihe orthodoxer Theologen und Denker, vor allem im gegenwärtigen Rußland, bemüht sich, dieses Prinzip der orthodoxen Kirche von den verschiedensten Seiten her zu beleuchten.⁵¹ Ich muß dabei gleich hinzufügen, daß dieser so überaus wichtige Grundsatz des orthodoxen Christentums gerade von vielen der bischöflich-orthodoxen Kreise nicht besonders hervorgehoben worden ist. Das ändert jedoch nichts an dem Wesen und der Bedeutung dieses Prinzips, und es kann wohl kein Zweifel darüber walten, daß auch diese Kreise über kurz und lang das, was die ganze orthodoxe Kirche fühlt und bezeugt, ausdrücklich aussprechen und bezeugen werden.

Von hier aus verstehen wir auch, warum in der orthodoxen Kirche nie ein Klerikalismus sich hat durchsetzen können, und warum bei allem vorhandenen Individualismus der einzelnen Völker orthodoxen Glaubens doch in der ganzen orthodoxen Welt so konsequent und fest an dem Prinzip der Gemeinschaft und der Liebe festgehalten wird.

⁵⁰ Bulgakow, II, 47; auch ebenda 56; „Das (ökumenische) Konzil hat seine Bedeutung nicht darin, daß es eine unfehlbare Autorität in Glaubensangelegenheiten besäße (die es auch nicht besitzt), sondern darin, daß es ein Mittel der Erweckung und des Ausdruckes des kirchlichen Bewußtseins ist.“

⁵¹ Arseniew, Die Kirche 90: „Die Kirche als ein Ganzes ist unfehlbar, nicht aber ein Einzelner; keine Gruppe oder Institution oder Teil des kirchlichen Ganzen ist unfehlbar . . . Eine Unfehlbarkeit des Episkopates oder des Klerus kennt die Kirche nicht, wohl aber — eine Unfehlbarkeit des gesamten Leibes der Kirche.“ Vgl. Verdjajew (in Dstl. Chr. 78, 92, 127); auch in „Der Christusglaube in der russischen Orthodoxie“ (in der Zeitschrift „Una sancta“, 1926, II. Heft, S. 195): „Unfehlbar ist das ökumenische Prinzip, aber seine Ökumenizität ist nur in der symphonischen Einheit der gesamten Kirche gegeben.“

Auch die Grundzüge der äußeren Verfassung der orthodoxen Kirche sind zu verstehen lediglich als Ausstrahlung eben dieses Grundprinzips.

9.

Nach innen sind, wie wir gesehen haben, die orthodoxen Kirchen synodal verfaßt und verwaltet und bauen sich auf den einzelnen Gemeinden auf. Nach außen oder untereinander sind sie mehr föderalistisch orientiert.

Die äußere Form der verfassungsmäßigen Zusammenfassung nach diesen beiden Richtungen hin ist der Synod oder die Kirchenversammlung, und zwar angefangen von den Gemeindefkirchenräten bis hin zu den höchsten Synoden, dem Obersten Synod oder dem Konzil der betreffenden orthodoxen Kirche oder gar dem Ökumenischen Konzil der gesamten orthodoxen Kirche.

Dieses System der Konzilien hat ja seinen Ursprung in dem orthodoxen Orient, und die Idee der Konzilien als Ausdruck der Gemeinschaft in der äußeren und geordneten Betätigung der Kirche hat trotz mancher geschichtlich bedingter Schwankungen ihre schöpferische und aufbauende Kraft bis in unsere Gegenwart hinein sich am meisten in eben demselben Osten erhalten.⁵²

Im Verhältnis zueinander sind die einzelnen orthodoxen Kirchen innerhalb des Rahmens der allgemeinen Lehre, Rechts- und Kultussätze der orthodoxen Kirche durchaus selbständig oder autokephal. Das bedeutet, daß die kirchliche Leitung einer einzelnen orthodoxen Kirche keine Ge-

⁵² Auf die klassische Periode der Konzilien im Osten in den ersten christlichen Jahrhunderten folgt insbesondere im Mittelalter ein tatsächlicher Verfall (die Idee hatte ihre Kraft nicht verloren), bis wiederum, seit dem 19. Jahrhundert, insbesondere seit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, die Konzilien (bereits unter aktiver und lebhafter Beteiligung der Priesterschaft und der Laien) von neuem allgemein aufleben und das eigentliche Verfassungsprinzip der orthodoxen Kirchen werden. Im Mittelalter werden die vollzähligen und regelmäßigen Synoden (nicht allgemein, aber in der Regel) durch die sogenannten ständigen kleinen Synoden ersetzt; auch die Priesterschaft und die Laien sind in dieser Zeit (eigentlich schon seit dem 5. Jahrhundert) nicht mehr Mitglieder der Konzilien: die Priester werden durch die Bischöfe vertreten (d. h. verdrängt), das Volk durch den Monarchen. Die politische Herrschaft der Mohammedaner hat wiederum Klerus (Bischöfe) und Volk zusammengebracht. Das Gleiche gilt jetzt für Rußland, seit der Revolution und dem Sturz der monarchischen Gewalt. Das hat der alten Idee der Konzilien (unter Beteiligung der ganzen Kirche an ihnen) neues Leben in den orthodoxen Kirchen gegeben.

walt über die Angelegenheiten einer anderen orthodoxen Kirche hat oder auch nur haben kann. Worin besteht dann aber die Zusammenfassung der einzelnen Kirchen zur Einheit, zu der einen orthodoxen Kirche? Zunächst in der inneren und geistlichen Zusammengehörigkeit aller, in dem einen Glauben, in den gleichen Grundfäßen der Verfassung und in dem einheitlichen Kultus. Dazu kommt das Bewußtsein der gemeinsamen geschichtlichen Vergangenheit und endlich die gleiche religiös-kirchliche Psyche aller orthodox-orientalischen Völker, wie auch die gleiche Grundrichtung ihrer religiös-christlichen Bestrebungen. Was das erste betrifft, die innere Zusammengehörigkeit und Einheit der orthodoxen Kirchen, so scheint dieses geistige und unsichtbare Band nicht immer kräftig genug und nicht dauernd wirksam gewesen zu sein. Und doch bezeugt die lange Vergangenheit so gut wie die Gegenwart die Einheit der orthodoxen Kirchen, die sie trotz der vielen Gefahren und Heimsuchungen, durch die sie haben hindurchgehen müssen, gewahrt haben.

Von der formal-rechtlichen Seite her betrachtet zeigt diese Frage der Einheit der orthodoxen Kirchen jedoch erhebliche Schwierigkeiten. Das allgemein-kirchenrechtliche Prinzip lautet: In allgemeinen Angelegenheiten der Kirche (der Gesamtkirche oder aller Einzelkirchen) entscheidet das Allgemeine oder Ökumenische Konzil. Seit fast 12 Jahrhunderten hat aber die orthodoxe Kirche kein solches Konzil mehr gehabt, und die Bemühungen der letzten Zeit um die Einberufung eines solchen Konzils haben deutlich gezeigt, wie schwierig diese Frage im Laufe der Zeit geworden ist. In den ersten christlichen Jahrhunderten war es leicht, oder jedenfalls leichter, ein solches Konzil zustande zu bringen, da der eine christliche Staat der damaligen Zeit, der römische oder später der byzantinische Staat das Konzil stützte. Diese staatliche Einheit ist verlorengegangen; es sind verschiedene, teilweise nach Nationen unterschiedene orthodoxe Staaten entstanden. Hinzu kommt, daß beträchtliche Teile der orthodoxen Christenheit (in der Türkei, in Ägypten, in Palästina und Syrien, im heutigen Rußland usw.) politisch von nicht-orthodoxen oder nicht-christlichen Staaten beherrscht werden. Das Problem ist damit auf einem Höhepunkt seiner Schwierigkeit angelangt, es wird heute noch schwerer empfunden, weil in der Gegenwart innerhalb der orthodoxen Kirche fast allgemein die Einsicht sich durchsetzt, daß eine Revision und Umgestaltung vieler Dinge (ausgenommen die

Fragen nur dogmatischen Charakters) durch ein Allgemeines Konzil nötig und unaufschiebbar seien. Die verschiedenen bisher gemachten Vorschläge können wenig oder gar nicht helfen, zumal im Laufe der Zeit alte und neue Mißverständnisse und irrige Meinungen über die Lösung des Problems die Lage noch mehr erschwert haben. Besonders im Westen⁵³ ist man vielfach der Meinung, daß das sogenannte Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel die verwaltungsmäßige Einheit der orthodoxen Kirchen darstelle. Andere wiederum sind der Ansicht, daß es überhaupt keine solche Verwaltungseinheit gebe.⁵⁴ Dem Gesetz nach, wie wir sagen, dem Kanon nach, ist aber das Patriarchat von Konstantinopel nie das Haupt der orthodoxen Kirche gewesen oder als solche irgendwie kanonisch anerkannt worden, und erst recht nicht der Patriarch von Konstantinopel. Tatsächlich war Konstantinopel während der Glanzzeit des byzantinischen Reiches oft die dominierende Kirche; doch ist diese seine Stellung durchaus geschichtlich bedingt gewesen und von einer sehr relativen Bedeutung. In der Gegenwart kann überhaupt keine Rede mehr sein von einer Vormachtstellung dieses Patriarchates. Sogar die Griechen lehnen diese Idee ganz entschieden ab.⁵⁵ Man hilft sich oft (oder möchte sich auch helfen) durch Meinungsaustausch innerhalb der einzelnen orthodoxen Kirchen. Doch auch dieses Verfahren hat seine besonderen Schwierigkeiten und kann

⁵³ Vgl. auch Rattenbusch, D. R., 445; Marx von Sachsen, 19; Lübeck, 59; Beth, 28.

⁵⁴ Loofs, 113.

⁵⁵ Der auch im Westen bekannte Vertreter des Patriarchates von Konstantinopel, Metropolit Germanos von Thyateira, schrieb unlängst in einem Aufsatz „Der Geist der orthodoxen Kirche“ in der Zeitschrift „Die Eiche“, Berlin, 1927, S. 36: „Der ökumenische Patriarch war und bleibt immer noch ‚primus inter pares‘. Es gibt gewiß im Laufe seiner Geschichte Fälle, wo das ökumenische Patriarchat die Beilegung von Streitfragen übernommen hat, die auf dem Gebiet einer anderen autokephalen Kirche entstanden waren. Aber dies hat es nur getan, nachdem es erst von den sich streitenden Parteien dazu aufgefordert wurde. Wo immer aber ein ökumenischer Patriarch aus übermäßigem Eifer einen Eingriff in die Angelegenheiten einer andern Kirche versucht hat, da hat dieser Eingriff den Protest der betreffenden Kirche hervorgerufen, so unbedeutend auch die dem Übergriff ausgesetzte Kirche an Rang und Wichtigkeit innerhalb der orthodoxen Kirche gewesen sein mag. Diese Einschränkung der von dem ökumenischen Patriarchat geübten kirchlichen Gerichtsbarkeit folgt mit innerer Notwendigkeit aus den Prinzipien selbst, nach deren Maßgabe sich die orthodoxen Kirchen von Anfang an ausgestaltet haben, nach dem sie einmal das synodale Verwaltungssystem als das der apostolischen Überlieferung und Praxis gemäß angenommen haben.“ — Auf einer Theologenkonferenz der orthodoxen Balkankirchen in Sinaia, bei Bukarest, Rumä-

ja auf keinen Fall der Bedeutung eines Ökumenischen Konzils gleichkommen.

Somit bleibt das Problem der verwaltungstechnischen rechtlichen Einheit der orthodoxen Kirchen der Gegenwart noch ein offenes. Sicher wird aber diese schwierige Frage im Laufe der Zeit gelöst werden, und zwar auf der Grundlage der Hauptprinzipien des orthodoxen Christentums.

Es ist durchaus richtig, daß die orthodoxe Kirche „noch nicht imstande war, ein Papsttum zu erzeugen“.⁵⁶ Ich persönlich würde aber im Sinne meiner Kirche voll Dankbarkeit hinzufügen: das orthodoxe Christentum soll und wird auch niemals imstande sein, ein Papsttum zu schaffen! Denn es ist innerlich dazu nicht fähig, es sei denn, daß es aufhören wollte, orthodoxes Christentum zu sein.

nien, 1924, haben die dort anwesenden Theologieprofessoren der Universität zu Athen sogar den Gedanken der Schaffung eines Zentralorthodoxen Kirchenrates (aus Repräsentanten aller O. K.) beim Patriarchate von Konstantinopel entschieden zurückgewiesen mit der Begründung, daß der „ökumenische Patriarch“ nur ein „primus inter pares“ sei und daß diese Stellung in keiner Form geändert werden könne.

Als die sogenannten „Rechte“ oder „Vorrechte“ des ökumenischen Patriarchates sind nur Ehren- oder Titularrechte. So zunächst seine Bezeichnung „ökumenisch“: es gibt heute in der O. K. darüber keine Diskussion mehr, daß dieser Name ein bloßer Titel war und geblieben ist oder in alter Zeit höchstens die Bedeutung hatte, daß der Patriarch von Konstantinopel der „Reichspatriarch“ war. (Vgl. darüber W i c h l e r, Die Kirchentrennung II, 647 ff.) Als ein sakrales Vorrecht wird von manchen noch heute (vgl. K a t t e n b u s c h, Eb., 369; B e t h, 29) die Zubereitung des heiligen Myron (das Salböl) und seine Lieferung an die übrigen orthodoxen Kirchen seitens des Patriarchen von Konstantinopel betrachtet. Jedoch ist dies Recht eigentlich ein Recht eines jeden Bischofs (dieses Urteil vertreten auch die griechischen Theologen, vgl. D i o v o u n i o t i s *μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς* usw., Athen, 1913, S. 81; A n d r u t s o s, *Δογματικὴ* usw., Athen, 1907, S. 342; vgl. auch die Abhandlung R. L ü b e c k s, „Das Myron der orthodox-griechischen Kirche“ in der „Theologischen Quartalschrift“, 1915, 412 ff.); außerdem erhalten dies Myron nicht alle O. K. (z. B. die russische, die rumänische, die das Myron selbst zubereiten, die bulgarische usw.); das sogenannte Stauropigialrecht ist längst nicht mehr auch ein tatsächliches Recht des Patriarchen von Konstantinopel (vgl. K a t t e n b u s c h, Eb., 370 f.; P a i s s i j (Mayloff), Bischof, Die Stauropigien [bulgarisch], Sofia, 1924). Vgl. noch E. B a r f s o w, Der Patriarch von Konstantinopel (russ.), St. Petersburg, 1878, 143 ff., 183 ff.; und dazu A. P a w l o w, Die Theorie des östlichen Papismus (in der russ. Zeitschrift „Theol. Revue“, 1879, B. III, 477 ff., 735 ff.).

Unzutreffend ist die Andeutung M u l e r t s, 122 f., über eine Vereinheitlichung der O. K. durch oder in dem russischen Reiche. Eine andere Frage ist die faktische, moralische Autorität der russischen Kirche.

⁵⁶ K a t t e n b u s c h, Eb., 367.

Das orthodoxe Christentum schätzt gewiß den Gedanken der Autorität sehr hoch ein, aber es bewertet nicht geringer den Grundsatz der Freiheit. Sein Wesenszug war bisher die Synthese, die innerlich-einheitliche Vereinigung dieser beiden Grundprinzipien von Autorität und Freiheit. Diese Synthese stelle auch ferner recht eigentlich das Wesen der orthodoxen Kirche dar. Ein Ausdruck und eine Verkörperung dieser Synthese ist ja auch die synodal-gemeindliche Verfassung der Kirche. Ich bin fest überzeugt, daß das orthodoxe Christentum auch in der Zukunft, seinem Wesen und seiner Geschichte getreu, ein Träger der großen Gedanken der christlichen Gemeinschaft in Wahrheit und Autorität, in Freiheit und Liebe sein wird.⁵⁷

Durch diese Grundanschauungen über das Wesen der Kirche glaubt die orthodoxe Kirche auch ihren Beruf und ihre Sendung am besten zu erfüllen und ihr höchstes Ziel am ehesten zu erreichen, nämlich: die Einheit und die Fülle des Glaubens und der Liebe, im Gottmenschen und untereinander.

Es ist einer der Höhepunkte der eucharistischen Feier, aber auch eine höchste Selbstdarstellung der orthodoxen Kirche selbst, wenn in der feiernden Gemeinde der Ruf erschallt: „Lasset uns einander lieb haben, damit wir in Einmütigkeit Gott bekennen...“

⁵⁷ So überwindet die O. K. in sich sowohl die Gefahren eines hierokratischen Absolutismus, als auch die eines kirchlichen Nihilismus oder Atomismus.

IV.

Der Kultus

Ja komm, Herr Jesu!

(Offenb. 22, 20.)

Maran atha!

(1. Kor. 16, 22; Didache 10, 6.)

1.

Kirche und Kultus hängen unmittelbar zusammen. Aus dem Wesen und der Aufgabe der Kirche folgt begrifflich und grundsätzlich auch Charakter und Zweck des Kultus.

Auf Grund dieses allgemeinen Satzes und aus dem, was ich über die Kirche bisher ausgeführt habe, kann von vornherein folgende allgemeine These aufgestellt werden: so wie die Kirche eine mystische Einheit zwischen Christus und den Seinigen ist, so ist auch der Kultus der Ausdruck der mystischen Verbindung zwischen Gott und den Menschen, der mystischen Begegnung in wechselseitigem Geben und Sich-hingeben zwischen Gott und den Gläubigen in der Kirche.

Dieser eigentümliche Zug und die besondere Bedeutung des Kultus bewirkt, daß das orthodoxe Christentum in gleich starkem Maße, wie es kirchlich ist, auch kultisch ist. Deswegen wird im Westen fast einstimmig angenommen, daß die orthodoxe Kirche wesentlich eine Kult- und Mysteriengemeinschaft sei und daß damit auch „der Grundcharakter ihrer Frömmigkeit gegeben ist“.¹ Allerdings fügen manche Gelehrten auch gleich noch hinzu, daß dieser Kultus in einen magisch-

¹ Vgl. Rattenbusch, D. R., 463 (übertrieben ist es, wenn Rattenbusch, Eb. 271, sagt, daß die D. R. „absolut und rein kultisch sei“); Loofs, 134, 143; Mulert, 97; Dehler, 68; Scheele, 713; A. Harnack, Der Geist, 148; Lübeck, 106; Th. Harnack, Pr. Th., 150. — „Das orthodoxe (russische) Christentum“, bemerken auch russische religions-philosophische Denker (wie Berdjajew, 69), „leitet die Seele und das Leben des Menschen ... vor allem liturgisch, durch den Gottesdienst, durch das Mysterium des göttlichen Opfers, durch das Bild des Lebens der Heiligen ... durch das Leben des Gebetes, das Gottesgemeinschaft ist.“

dinglichen Sakramentalismus verfallen² und mit abergläubischen und sogar götzendienerischen Zeremonien überladen sei,³ und daß eine solche Betrachtung des Christentums eine inferiore Betrachtung sei.⁴ Ich glaube, daß dies letzte Urteil sich in der Hauptsache daher erklärt, daß der orthodoxe Kultus von solchen Kritikern nicht von innen her, aus seiner Seele heraus, sondern nur von außen her gesehen und bewertet wird und daß das Dichterisch-Symbolische im orthodoxen Kultus von ihnen oft zu realistisch, also nicht in seinem bildhaften Wesen aufgefaßt wird.

Auf jeden Fall ist das orthodoxe Christentum auch in seinem Kultus durchaus altchristlich eingestellt. Die Liturgie, die ja im Mittelpunkt seines Gottesdienstes steht, stammt in ihren Grundzügen aus der Zeit des Urchristentums und die heute gebrauchten beiden liturgischen Ordnungen, die des heiligen Johannes Chrysostomus († 407) und Basilius des Großen († 379) stammen aus dem 4. Jahrhundert.⁵

2.

Welche Bedeutung hat der orthodoxe Kultus in der Wirklichkeit des kirchlich-religiösen Lebens?

Zunächst ist der gesamte orthodoxe Gottesdienst (insbesondere für die breiteren Schichten der Gläubigen) eine plastische Darstellung der christlichen Lehre: im Kultus sehen und erleben die Gläubigen sozusagen ihren Glauben oder den Glauben der Kirche.⁶ Was Schleiermacher vom Kultus sagt, er sei „darstellendes Handeln“, gilt ganz besonders vom orthodoxen Kultus.^{6a} Es wäre nicht ganz richtig, wollte man sagen, daß der Kultus unserer Kirche ihr Dogma sei; richtiger ist es zu sagen, daß das Dogma der Kirche durch den Kultus seinen Ausdruck erhält.⁷ Dieser Ausdruck ist dabei so voll innerer

² Dehler, 68.

³ Dehler, 67; A. Harnack, *Der Geist*, 148 f.

⁴ Rattenbusch, *Lb.* 367.

⁵ Vgl. darüber Th. Larnowski, *Die bedeutendsten Liturgien der orientalischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der heute in der O. R. im Gebrauche stehenden konstantinopolitanischen Liturgien*, Czernowitz 1893; A. P. Golubow, *Aus den Vorlesungen über Kirchenarchäologie und Liturgie*, II. Teil: Liturgie (russisch), Serg.-Possad, 1918; Arseniew, *Die Liturgie*.

⁶ Vgl. auch Rattenbusch, *O. R.*, 451 ff., *Lb.* 394; Loofs, 144, 79.

^{6a} Vgl. Deißmann, 92 ff.

⁷ Vgl. Beth, 270.

Wucht und dynamischer Wirkung, daß er seinerseits die tiefsten Gefühle und stärksten Schwingungen der christlichen Seele weckt und steigert. Durch ihn bricht die Herrlichkeit des Jenseits in die Wirklichkeit des Diesseits hinein und reißt den gläubigen Menschen mit sich empor in die Sphäre des Unvergänglichen und Ewigen.⁸ Einen Teil dieses Kultus bildet auch die Predigt, und die Wirkung des orthodoxen Kultus auf den Gläubigen ist zu einem guten Teil der Predigt zu verdanken. Es entspricht nicht oder längst nicht mehr den Tatsachen, wenn noch immer im Westen behauptet wird, der Gottesdienst der orthodoxen Kirche sei predigtlos,⁹ und vergebens sehe man sich in den orthodoxen Gotteshäusern nach einer Kanzel um; eine solche sei nicht vorhanden, da es keine Predigt gebe.¹⁰ Nein, wie die orthodoxe Kirche in der Vorzeit ihre begnadeten großen Prediger gehabt hat, deren Namen in der Kirchengeschichte zu den teuersten der gesamten Christenheit gehören, so pflegt sie auch heute die Predigt. Zuzeiten, besonders in den schweren äußeren Nöten der Vergangenheit, ist die Predigt gewiß etwas vernachlässigt worden. In der Gegenwart läßt sich jedoch in allen orthodoxen Kirchen die Beobachtung machen, daß der Predigt die ihr gebührende Stelle im Gottesdienst gewährt wird. Allerdings steht im orthodoxen Kultus nicht die Predigt im Mittelpunkt des eucharistischen Mysteriums und des Gottesdienstes überhaupt, sondern der Dienst am Altar, weil das Entscheidende für uns nicht die Wirkung von Menschen her, sondern die Wirkung von Gott selbst her sein muß; weil das letzte Ziel alles Kultus nicht moralische Beeinflussung und Erziehung, sondern mystische Einigung mit Gott sein muß.¹¹ Die Orthodoxen unterscheiden auch schärfer zwischen dem Dienst am „Wort“ und dem Dienst durch das Menschenwort und betonen ferner, daß innerhalb des kultischen Dienstes durch das menschliche Wort die Predigt nur eine der möglichen Formen darstellt und keineswegs immer die für alle Situationen geeignetste Form der Darbietung ist.¹² Durch diese Unterscheidung und Betonung wollen

⁸ Vgl. Heiler, *M. Kath.* 7; Loofs, 79.

⁹ Siehe ähnliches bei Rattenbusch, *Lb.* 486; Loofs, 143; Schéele, 723; Dehler, 67; Lübeck, 175.

¹⁰ So z. B. H. Burkner, *Christliche Kunst*, Leipzig, 1910, S. 44.

¹¹ Vgl. Nowgorodzew, 20 f.

¹² Von diesem Standpunkte aus ist es begreiflich, daß dem D. Chr. jede Auffassung der Predigt als einer Art „Saframent des Wortes“ gänzlich fremd ist

die Orthodoxen nicht etwa die Predigt aus ihrer wichtigen und ihr durchaus zukommenden Stellung verdrängen. Im Gegenteil: sie verlangen sogar sehr viel von der Predigt, wenn sie fordern, daß sie ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes sein soll. Der Gottesdienst selbst ist ja doch eine große Predigt des Wortes Gottes. Diesem Gottesdienst soll die Predigt als Teil dienen; sie soll nicht nur religiöse Unterweisung oder gar ein Vortrag sein. In der Kirche und während des Gottesdienstes wird das Wort Gottes zur geistlichen Erbauung der Gläubigen aus der Schrift verlesen. Darum soll auch die Predigt nicht so sehr die Heilige Schrift doktrinar erklären, als der Erbauung der Gläubigen dienen.¹³ Mit Recht, meine ich, möchte man in der orthodoxen Kirche die Extreme vermeiden: wie durch das gänzliche Fehlen oder auch nur durch die Zurücksetzung der Predigt die Gefahr besteht, daß der Gottesdienst mechanisiert wird, was auf jeden Fall vermieden werden muß, so muß aber auch andererseits unbedingt vermieden werden, daß der Gottesdienst rationalisiert, doktrinalisiert und dadurch verweltlicht wird; diese Gefahr würde aber bestehen, sobald die Predigt in das Zentrum des Gottesdienstes gestellt würde und sobald sie vortragsmäßigen Charakter erhielte, der nur der Belehrung der Gläubigen dienen wollte.

Diese beiden Extreme würden völlig dem pneumatisch-mystischen Charakter der orthodoxen Kirche wie auch ihres Kultus widersprechen.¹⁴

(„the sacrament of word“); zu dieser Auffassung vgl. James Black (Minister of St. George's United church Edinburgh), *The Mystery of Preaching*, London, 1924.

¹³ Wie dies schon Joh. Chrysostomos hervorhob (Migne, Patr. ser. gr. XII, Sp. 475).

¹⁴ Eine sehr geeignete Form sowohl der christlichen Belehrung als auch der geistigen Erbauung der Gläubigen, insbesondere der breiten Volksschichten, sind die Ikonen und überhaupt die kirchlichen Bilder und Fresken in der O. R. Sie dienen als „Bibel der Ungelehrten“ und zur anfeuernden Erinnerung an die Tugenden der Heiligen (Gaß, 315 ff.). „Die Wände der O. R. erscheinen wie ein offenes Buch, dessen belebte Seiten von den heiligen Personen und Begebenheiten erzählen. Sie machen auch diesen starken ethischen Eindruck, daß sie stets an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, an die Glaubenskraft, an die Frömmigkeit und sittliche Größe der großen Glaubenshelden erinnern“ (Th. Larnowski, *Der poetische Charakter des griechisch-orthodoxen Gottesdienstes*, Czernowiz, 1905, S. 22 ff.). Welche große Rolle in dieser Hinsicht die Ikonen spielten, sieht man auch aus dem Umstande, daß sogar der ganze Inhalt des N. Credo auf einer Reihe von Ikonen und Wandmalerei dargestellt war. (Vgl. N. P. Lichatschew, *Materialien für die russische Ikonographie mit 419 Tabellen* [russisch], St. Petersburg, 1906, Tabelle Nr. 535.) Über die kirchliche und

Die Hauptbedeutung des orthodoxen Kultus besteht eben darin, daß er die mystisch-reale Gemeinschaft der Kirche zum Ausdruck bringt, sie machtvoll steigert und oft diese Gemeinschaft selbst darstellt und ist.¹⁵

Der orthodoxe Kultus ist eine Gemeinschaft des Gebetes, des Glaubens, der Liebe und der Gnade.

Er ist eine Gebetsgemeinschaft, weil hier alle beten, alle miteinander und füreinander beten. Er ist eine Glaubensgemeinschaft, weil tatsächlich diese Gemeinschaft im Glauben von uns nirgends so voll und tief empfunden und dargestellt wird wie im Kultus. Der Glaube vereinigt die einzelnen zu einer einzigen gläubigen Seele, und der Glaube aller wird ein tiefes gemeinsames Erleben, gerade in den feierlichen mystischen Momenten des orthodoxen Kultus. Der Kultus ist weiter auch eine Liebesgemeinschaft, weil im Mysterium der Eucharistie Christus, der die Liebe ist, zu den Seinigen kommt und sich mit ihnen in dieser Liebe vereinigt und weil die Gläubigen untereinander nur, wenn sie in Liebe untereinander vereinigt sind, die Liebe Gottes empfangen können.¹⁶ Der orthodoxe Kultus ist endlich auch eine Gnadengemeinschaft, weil durch die Mysterien des Kultus und insbesondere durch das Mysterium des Altars alle Christen der Gnade Gottes teilhaftig werden, weil alle Gläubigen gnadenweise zu Gott erhoben werden und Gott zu den Menschen herniedersteigt, also ein mystisches Ineinandergehen von Gott und seiner

moralische Bedeutung der Ikonen vgl. die schönen Gedanken bei Chomjakow, 20 f. (in Ost. Chr. 24); vgl. noch Erzbischof Sergij, Die orthodoxe Lehre über die Verehrung der heiligen Ikonen (russisch); N. P. Kondakow, The Russian Ikon, Oxford 1927.

¹⁵ „Die D. R. konzentriert ihr Augenmerk nicht bloß auf Gott und die einzelne individuelle Seele. ... Für sie ist diese einzelne Seele und ihr Verhältnis zu Gott auch das Allerwertvollste, ja das eigentliche innerste Heiligtum der Religion. Aber nicht bloß ein Zwiegespräch ist es, sondern ein mächtiges Zusammenwirken von vielen Tönen, es ist ein großer Organismus, ein mächtiges Reich, eine umfassende Brudergemeinde, eine Kirche Gottes, in die der einzelne aufgenommen wird, wie ein Glied unter vielen Gliedern und sie dehnt sich aus und wächst ins Unermeßliche.“ Arseniew, die Ostkirche, 29 f.; vgl. auch Ehrenberg in Ostl. Chr. 381.

¹⁶ Daß das Gefühl der Gemeinschaft der Liebe eben in dem Gotteshause, im oder während des Kultus empfunden wird, ist unter den orthodoxen Völkern auch dadurch zu erklären, daß die orthodoxen Christen sich während der langen politischen Fremdherrschaft von Andersgläubigen nur oder gewöhnlich nur in der Kirche versammelten und als Brüder sahen.

Gemeinde erfolgt. Somit ist der orthodoxe Kultus — nach dem Glauben und der Erfahrung der orthodoxen Kirche — eine Darstellung des Göttlichen, ein Wirken Gottes in seiner Gemeinde dadurch, daß er sich zur Gemeinde herabläßt und sich mit ihr vereinigt, und zugleich eine Erhebung der Gemeinde in ihren Gliedern zu einer innigen Vereinigung mit dem Gottmenschen Christus. Der Kultus ist also beides: Aktion Gottes und Reaktion der Menschen.^{16a} So sehen wir, daß auch in dem orthodoxen Kultus, wenn er in seinen tiefsten Grundlagen erfaßt wird, die Idee der Menschwerdung Christi und der Vergottung des Menschen in Christo das eigentlich Tragende und Beherrschende ist.¹⁷

3.

Der Zweck des orthodoxen Gottesdienstes ist zwar auch religiöse Erziehung und Belehrung und auch moralische Beeinflussung. Und doch sind das nicht die letzten Zwecke unseres Gottesdienstes. Schon aus dem vorhin über Sinn und Bedeutung des orthodoxen Kultus Gesagten geht hervor, daß der Zweck des orthodoxen Gottesdienstes zwar auch dies alles einschließt, es jedenfalls nicht versäumen und unterlassen will, daß aber sein eigentlicher, wesentlicher Zweck darin besteht, daß er die Gläubigen mit der übernatürlichen Welt vereinigen will, mit Gott.¹⁸ Daher ist nicht so sehr der praktische Dienst der Martha, sondern die hingegen lauschende, kontemplativ empfangende Seele der Maria¹⁹ die Seele des orthodoxen Gottesdienstes. Diese Bedeutung und dieser Zweck des orthodoxen Gottesdienstes und Kultus geben gleichzeitig aber auch die wirksamsten Impulse für die praktische Ausgestaltung des Christenlebens als eines Gottesdienstes.²⁰

4.

Die Grundelemente des orthodoxen Kultus, wie ja eines jeden christlichen Kultus, bildet das Gebet und das Wort Gottes. Die Eigen-

^{16a} Echt altchristlich. Vgl. auch Deißmann, 93 ff., 97 f., 102. Es ist unbegreiflich, warum M u l e r t, 411, meint, in dem symbolisch-mystischen Charakter des orthodoxen Kultus sei der Geist, das Gebet, das Wort und das Ethische verlorengegangen. Vgl. auch Harnack, Der Geist, 167.

¹⁷ Vgl. verwandte Gedanken bei Th. Harnack, Pr. Chr., 189.

¹⁸ R a t a n s k i j, Charakteristik, 29.

¹⁹ Luk. 10, 41 f.

²⁰ H o l l, 423.

art besteht hier mehr in der Art und Form, in der Gebet und Wort Gottes erscheinen.

Die Gebete zeichnen sich durch Tiefsinn, Innerlichkeit und Kraft aus. Auch dem orthodoxen Christentum kritisch gegenüberstehende westliche Gelehrte bekennen, daß viele dieser Gebete von großer Formschönheit sind, daß sie in ihrem Pathos ergreifen, daß sie durch die Feinheit und Reinheit ihrer Empfindung die Andacht wahrhaft veredeln.²¹ Sie sind bald ein „inneres Tun“, ein immerwährendes unaufhörliches Schreien zu Gott,²² bald tragen sie ein echt lyrisches Gepräge, haben sie starke Herztöne, aus weicher und glühender Wallung des Gefühls, der unbedingten demütigen Hingabe an die Liebe und den Willen Gottes.²³

Die Heilige Schrift wird im orthodoxen Kultus sehr reichlich verwendet. Das entspricht und entspringt der hohen Ehrfurcht vor der Bibel²⁴ und dem starken und unleugbaren Bibelglauben der orthodoxen Kirche.²⁵ Die Bibel wird im Gottesdienst meist in der Landessprache verlesen.²⁶

²¹ Rattenbusch, D. R., 464; Lübeck, 164.

²² Arseniew, Die Kirche, 52.

²³ Tarnawski, Der poetische Charakter des griechisch-orthodoxen Gottesdienstes, 10.

Daß das freie, direkte Gebet zu Gott unter den Orthodoxen kaum bekannt sei (vgl. Rattenbusch, Eb. 509), entspricht nicht den heutigen Tatsachen. Vgl. auch Beth, 337; F. Haase, Die religiöse Psyche des russischen Volkes, Leipzig und Berlin 1921, S. 84.

Daß es auch im orthodoxen Osten Leute, und vielleicht noch viele gibt, die das Maß der Frömmigkeit nach der Zahl und der Länge der verrichteten Gebete zählen (Mar v. Saksen, 30), ist wahr; es ist jedoch nicht richtig, dies zu verallgemeinern. Die Frage des Abschätzens nach Qualität und Quantität ist eine reine Frage des Standes der allgemeinen Bildung (nicht nur im Osten).

²⁴ Eines der Zeichen dieser Ehrfurcht ist es, das heilige Evangelium zu küssen.

²⁵ Rattenbusch, D. R. 455, Eb. 289 ff., 510; Mulert, 127 f.

²⁶ Das ist der Fall entweder in einer älteren Form der betreffenden Sprache, wie bei den Griechen in der neutestamentlich-griechischen Sprache und bei den Russen und Serben in der (alt)kirchenlawischen Sprache, oder auch in der modernen lebendigen Sprache (wie z. B. bei den Rumänen, bei den Bulgaren teilweise usw.). Dem Gebrauch der Volkssprache als Kultussprache in der D. R. steht kein Hindernis entgegen. Und wenn manche Kirchen noch immer nicht die Volkssprache (sondern ältere Formen der Literatursprache) gebrauchten, so hat das meistens den Grund, daß diese Volkssprachen sich noch immer im Stadium der Ausbildung befinden, oder aber der Grund dieses Nichtgebrauchens liegt überhaupt außerhalb der kirchlichen Erwägungen.

Auch dem privaten Lesen der Bibel steht nicht nur nichts entgegen, sondern es wird gefördert. Die Entscheidung der Lokalsynode von Jerusalem (1672), daß

Das dritte Element, das die orthodoxe Kirche als ein machtvolles Mittel ihres Kultus pflegt, ist die Kunst. Der orthodoxe Kultus selbst ist ja in seinen wichtigsten Teilen etwas Darstellendes, und gerade die Kunst ist ihm nun eines der geeignetsten Mittel, das Innerliche, die Geistigkeit des Religiösen nach außen zu vermitteln, wie auch zu wecken, zu nähren und zu fördern. Den Griechen lag es im Blute, sich die Kunst als den erhabensten Ausdruck des Religiösen dienstbar zu machen und die reine große Kunst als Offenbarung und Inspiration des Göttlichen, des Wahren und Guten zu betrachten und zu ehren. Dies Erbe haben dann auch die orthodoxen Slaven übernommen, die noch heute das Gute „schön“ nennen. Auch zeichnet sich der Orientale an sich durch lebhaftere Phantasie und reichen Sinn für Poesie aus, wie auch seine sonnige und heroische Landschaft Uppigkeit und Pracht der Farben zeigt. Endlich ist der Mensch des Ostens, der Grieche besonders, ebenso stark religiös-kontemplativ veranlagt, wie auch praktisch zugreifend. Alle diese Momente erklären nicht nur die Tatsache, daß die Kunst eine so große Bedeutung für den orthodoxen Kultus hat, sondern auch die Art, wie die Kunst kultisch verwendet wird. Die Kunst muß einmal helfen, dem Übersinnlichen, dem Geistlich-Mystischen, dem Idealen einen plastischen Ausdruck zu verleihen; sie muß gleichzeitig aber auch dazu beitragen, den innerlichen und überempirischen Charakter der religiösen Inhalte zu bewahren. So verbindet sich in der Kunst eng das Ideelle mit dem Symbolisch-Sichtbaren, und beides gehört ja zusammen. Darum zeichnet sich der orthodoxe Kultus aus durch einen starken Gehalt an reich ausgebildeten Symbolen. Denn gerade durch die Symbole kommt das Überreale im orthodoxen Gottesdienst zum Ausdruck und gewinnt das Symbolische Realität.^{26a}

nur die, die in der Lage sind, die Heilige Schrift richtig zu verstehen, sie lesen dürfen, ist eine offenbar römisch-katholisch beeinflusste Entscheidung, die keine obligatorische Bedeutung hat (vgl. Th. Enz. II, 553; in der offiziellen russischen Übersetzung dieser Entscheidung ist das Wort „nicht [gestattet]“ ausgelassen). In der bulgarischen Kirche besteht sogar eine von der obersten Kirchenbehörde unterstützte orthodoxe „Gesellschaft für biblische Kurse in Bulgarien“ mit der besonderen Aufgabe, die Bibel unter dem Volke zu verbreiten und ihre Lektüre zu fördern.

^{26a} Würde man diesen Grundcharakter des orthodoxen Kultus nicht stets beachten, dann würde vieles an ihm tatsächlich entweder als unsinnig oder sogar als blasphemisch erscheinen. Die Symbolik der D. R. macht gerade das Unverständ-

Von den verschiedenen Formen der Kunst verwendet das orthodoxe Christentum in seinem Kultus alle, mit Ausnahme der Bildhauerei. Die Dichtkunst kommt hauptsächlich in den kirchlichen Hymnen zum Wort. In diesen Hymnen ist „die Kraft und die Energie des Gedankens mit der Harmonie und dem Klange des Wortes, mit der Beweglichkeit und der Schönheit des Ausdrucks vereinigt“.^{26b} Manche verstehen sogar den ganzen orthodoxen Kultus als „eine freie Poesie der Worte und der Symbole“.^{26c}

Seine besondere Symbolik hat das orthodoxe Christentum durch die Töne der Vokalmusik entwickelt. Die Instrumentalmusik (Orgel-, Blas- und Streichmusik) wird nicht gepflegt, die Orchestermusik sicherlich deswegen nicht, weil sie für den pneumatischen Charakter des orthodoxen Kultus schon etwas zu Realistisches ist,²⁷ und weil nur beim Kirchengesang der Text hervortritt und verstanden werden und wirken kann.²⁸ Die Kirchenmusik der Orthodoxen, besonders der orthodoxen Russen, ist auch im Westen fast allgemein als „bedeutsam und schön“ bekannt und anerkannt. Sie geht dem Empfänglichen zu Herzen und ist voll Zartheit, Ausdruck und Gefühl.²⁹ Der Chorgesang ist hier zu einer Vollenbung gebracht, die als Vorbild kirchenmusikalischer Höchstleistung hingestellt zu werden verdient.³⁰

Mit großer Wärme und tieferinnerlicher Symbolik arbeitet sodann die Kirchenmalerei zu ihrem Teil an der vollen Gestaltung des orthodoxen Kultus mit. Die Kirchenbilder (Ikonen und Wandmalerei) sind Schmuck und Verschönerung der Kirche, sind eine aufgeschlagene, mit dem Grif-

liche doch sinnvoll und das Übersinnliche nicht durch logische Operationen, sondern durch die symbolischen Formen verständlich.

Ich glaube nicht, daß die (von M u l e r t, 345, vorgenommene) Charakteristik, der Protestantismus sei seiner Natur nach Wissenschaft, der Katholizismus mehr Kunst, für das D. Chr. verwendbar wäre. Das D. Chr. war und bleibt seiner Natur nach sowohl das eine als auch das andere zugleich.

^{26b} T h. T a r n a w s k i, Der poetische Charakter des griechisch-orthodoxen Gottesdienstes.

^{26c} C h o m j a k o w, 159.

²⁷ Vgl. H. A. R ö s t l i n, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Freiburg i. Br., 1887, S. 90: „Die Orchestermusik ist etwas zu Realistisches, während am Chorgesang die ideale Rundung und Unberührtheit des Klanges den Eindruck des Reinen und Hohen, über das Prosa des werktätlich Stehenden macht.“

²⁸ T h. T a r n a w s k i, Der poetische Charakter usw., 20.

²⁹ R a t t e n b u s c h, Die R. 41; L ü b e c k, 157.

³⁰ O s t e r l e y, Handbuch der Musikalischen Liturgie, 120.

fel der Kunst geschriebene Bilderbibel und Kirchengeschichte. Durch sie wird diejenige religiöse Stimmung erweckt und gehalten, welche für die erhabensten Momente des Gottesdienstes die Grundlage ist. Die östliche Ikonenmalerei (vor einiger Zeit hatte man in Berlin eine bedeutende Ausstellung dieser Kunst) zeichnete sich von jeher nicht durch die schöne Form aus, nicht durch die genaue Anatomie, die Fülle der Farben, die großartige Linie, das Spiel des Lichtes oder die Perspektive. Hierin ist die westliche, römisch-katholische Malerei der östlich-orthodoxen weit überlegen. Die östlich-orthodoxe Kirchenmalerei legt viel mehr Gewicht auf den Ausdruck des Geistes und der Heiligkeit. Die Orthodoxen bewundern und genießen ja die west-katholischen religiösen und Kirchenbilder, aber sie finden in ihnen mehr die Süßigkeit schöner, ganz der Erde gehörender, nicht durchgeistigter und über die Welt erhobener Personen. Der bekannte russische Denker A. L. Wolynskij äußert sich über die orthodoxe Kirchenmalerei folgendermaßen: „Jrgendwelche ‚D d i g i t r i e‘ dieser Malerei, trotz all ihrer malerischen Unvollkommenheiten, gewährt, wenn man sich so ausdrücken darf, eine gewisse bewegende Begeisterung. Sie geht irgendwohin mit höchster geistiger Selbstbeherrschung; sie konzentriert ihre Gedanken nicht auf das Kind selbst, sondern geradezu auf seine Weltbestimmung. Oder eine Gottesmutter als ‚D r a n s‘. Das ist eine Frau, die mit gegen den Himmel emporgehobenen Händen geht, die die ganze irdische Welt verkörpert. Sie ist ohne Kind dargestellt, in Ekstase, während des Betens, in ihrer Fürsprache bei der Gottheit für die ganze Menschheit ... das ist ein unendlich tiefes Symbol, ein wahrhaft lichtvoller Vorwurf... Das metaphysische Prinzip der östlichen Malerei ist die Schilderung der Welt in ihren idealen Urbildern, das Beschauen der Welt im Lichte ihrer göttlichen Wesenheit... Die byzantinische Ikonographie umgeht die realistische Malerei... Sie schafft poetische Symbolisierungen. Sie ist erfüllt mit einem prophetischen Wahn mit seinen Vorempfindungen ... mit der symbolisch-phantastischen Apokalypsis.“³¹

Der orthodoxe Kultus hat keine Statuen, wahrscheinlich deswegen nicht, weil die Malerei poetischer und geistiger ist als die Plastik; weil die Plastik sinnlicher, gebundener, kalter und weniger geeignet ist, die mystisch-übernatürlichen Züge des christlich-orthodoxen Kultus

³¹ A. L. Wolynskij, Der moderne Idealismus und Rußland: deutsch autorisierte Übersetzung von Josef Melnik, Frankfurt a. M., 1905, S. 47, 51, 54 ff.

zu symbolisieren; und sicherlich auch, um die Gefahr der heidnisch-religiösen Einflüsse der antiken Kunst, in der der Polytheismus gerade durch die Statuen am meisten zum Ausdruck kam, abzuwenden.³² Das Typisch-Symbolische der Architektur der Kirchenbauten schließlich ist die Kreuzform und die Kuppel, die den Himmel darstellen soll.

5.

Das gesamte gottesdienstliche Gebäude, seine Ausschmückung, seine Bilder, das ganze Ritual, der Gesang usw., bilden eine geschlossene Einheit³³ für das im Kultus Geschehende. Das Zentrum dieses Geschehens sind die Mysterien,³⁴ von welchen das Allerzentralste das Mysterium der Eucharistie ist. Die Mysterien sind tatsächlich der Pulsschlag des Kultus und der Frömmigkeit der orthodoxen Kirche. Ihr allgemeiner Sinn ist die Durchdringung des Kreatürlichen durch den Geist Gottes. Für den Gläubigen selbst sind sie nicht bloß Bekenntniszeichen oder Signal der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, sondern die äußeren Mittel der unergründlichen geheimnisvollen Gnadenwirkung des Heiligen Geistes, durch welche wiederum die Heiligung des Menschen vollendet wird. Die Mysterien sind beides: Symbole und Realitäten; Symbole ihrer

³² Reliefe und Basreliefe haben in der D. K. jedoch Verwendung gefunden. Hier müssen auch die Silber- und Goldpanzer erwähnt werden, die, abgesehen vom Gesicht und den Händen, das ganze Bild bedecken, also das aus Metall ausgearbeitete Gewand der Figur. Daß die plastischen Bildwerke verpönt wären (Loofs, 158), ist nur teilweise richtig; die Tradition vermeidet sie; aber ein förmliches Verbot der Kirche ist nicht zu finden. (Rattenbusch, Eb. 468, ist der Meinung, daß Hefele, Konz. Gesch. III², 472, das Wort *ψηφιδες*, das Mosaiksteine bedeute — vgl. Mansi, XIII, 377 —, nicht richtig übersehe.)

Eines der typischsten Symbole der D. K. sind auch die Lampen (die *Kandila*), die vor den heiligen Bildern brennen.

³³ A. Harnack, *Der Geist*, 165.

³⁴ Ich gebrauche hier nicht das Wort Sakrament und behalte das Wort Mysterium, weil dies mehr der Auffassung und der Tradition der Kirche entspricht. In allen Sprachen der D. K. wird das Wort Mysterion gebraucht. Vgl. Ratanškij, Die dogmatische Lehre über die 7 kirchlichen Mysterien (russisch), 1877, St. Petersburg, 31 ff.; auch Gavin, 273; vgl. im allgemeinen für die Mysterien auch Erzbischof Ignatij (Brjantšchaninow), Über die Mysterien (russisch); A. Noschdestwenskij, Die Lehre der westlichen Konfessionen über die Mysterien im allgemeinen (in der russischen Zeitschrift „Werke der Kiener geistlichen Akademie“, 1911, I).

äußeren Seite nach, Realitäten in den geheimnisvollen Wirkungen der Gnade Gottes.³⁵

Die orthodoxe Kirche hat natürlich auch ihre Lehre über die Bedingungen für die Wirkung des Mysteriums; hierauf des näheren einzugehen, halte ich hier nicht für notwendig.³⁶ Ich erwähne nur, daß nach dieser Lehre auf die subjektive Seite und Wirkung der Mysterien sehr geachtet wird. Freilich ist die Wirkung des Mysteriums nicht von dem Empfänger abhängig; wohl aber die Art dieser Wirkung: ob zum Heile oder, wie die alte Formel lautet, zur „Verbrennung, zum Gericht und zur Verurteilung“.³⁷ Die Kirche verlangt nicht ein passives Verhalten, sondern eine freie, innere, aktive Aufnahme der Gnade und Hinnahme des Heiles.³⁸ Sie verlangt als subjektive Bedingung der heilsamen Wirkung des Mysteriums einen vertrauensvollen Glauben und ein inniges Verlangen nach der göttlichen Gnadenhilfe.³⁹

6.

In der orthodoxen Kirche werden heute die bekannten sieben Mysterien oder Sakramente der römisch-katholischen Kirche allgemein angenommen,⁴⁰ von welchen das heiligste das Mysterium der Eucharistie ist.⁴¹ Das Abendmahls-Mysterium wird in der Liturgie der Kirche ganz besonders ausgezeichnet. Die Liturgie ist das Fundament und das Zentrum des ganzen orthodoxen Gottesdienstes. Sie ist nicht ein

³⁵ Durch eine bestimmte Kultushandlung oder durch ein bestimmtes äußeres Element oder Zeichen werden die Gnadengaben dem Christen mitgeteilt. Vgl. Katskij, Die dogmatische Lehre, S. 10; Malinowski, IV, 5.

³⁶ Für die Gültigkeit des Mysteriums (vgl. die Literatur bei Malinowski, IV, 32 ff.) ist der richtige Vollzug durch den betreffenden Vollzieher (Minister) und durch die entsprechende Art (Materie, Form, das äußere Zeichen) des Vollzugs erforderlich; dazu kommt die Intention, das zu tun, was die Kirche tut (Malinowski, IV, 38 f.); nicht abhängig ist aber die Gültigkeit des Mysteriums von der moralischen Würdigkeit oder Beschaffenheit des vollziehenden Priesters (Malinowski, IV, 34; Mihalescu, Manual, 221).

³⁷ Vgl. I. Kor. 11, 27 ff.; Joh. 13, 26 ff.; Mihalescu, Manual, 221, 223.

³⁸ Arseniew, Die Kirche, 33 ff.

³⁹ Vgl. Malinowski, IV, 48 ff., Die D. K. kennt kein „Opus operatum“.

⁴⁰ Über die geschichtliche Entwicklung und über die Einzelheiten vgl. Malinowski, IV, 55—420.

⁴¹ Es ist selbstverständlich, daß auch in der D. K. die Taufe das erste Mysterium ist, durch das der Mensch von den Sünden gereinigt, ein Glied der Kirche Christi wird. Die Taufe in dem Leben der orthodoxen Christen ist feierlicher und freudiger als im Westen.

bloßes Ornament oder eine rein äußerliche Sache. In der Liturgie der orthodoxen Kirche sind Christologie und Soteriologie symbolisch und mystisch verbunden. Hier sind Lehre und Erlebnis, Symbol und Wirklichkeit, Geschichte (Menschwerdung) und Gegenwart (neue Erscheinung), Gott und Mensch vereinigt.⁴² — Die Liturgie ist symbolische Darstellung und Betrachtung des Lebens Christi und des heiligen Dramas des Golgathaopfers. Sie ist aber zugleich das erhabenste Geheimnis des immer neuen Wiederkommens Christi zu den Seinen und die wahre und innigste Vereinigung mit ihnen. In der Liturgie sehen wir am anschaulichsten und bewegtesten den Realismus des Symbolismus und den Symbolismus des Realismus der orthodoxen Kirche, das mystisch-symbolische Ineinander von Himmel und Erde, von Gott und Mensch, von Christus und Kirche.⁴³ Hier von neuem — als Grundidee — die Menschwerdung Gottes und die Vergottung des Menschen.⁴⁴ In diesem Mysterium sieht die orthodoxe Kirche auch die erhabenste Vereinigung, ja sogar Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung — die Zusammenfassung ihres eigenen gesamten Lebens.⁴⁵ Die Grundstimmung dieses Mysteriums in der orthodoxen Kirche bleibt die Grundstimmung der urchristlichen Kirche: „Ja, komm, Herr Jesu! Marana tha!“ „Ja, komm und gib uns Deine Fülle und Dich selber!“^{45a}

Die Eucharistie wird in der orthodoxen Kirche auch als ein unblutiges Opfer aufgefaßt: als ein Lob-, Dank-, Bitt- und Versöhnungsopfer. Die Idee der Eucharistie als eines Opfers ist, wie bekannt, ganz altchristlich.⁴⁶ So, altchristlich, faßt sie auch die orthodoxe Kirche auf.

⁴² Vgl. auch Gaf, 298 ff.; Max v. Sachsen, 120 ff.; Rattenbusch, Die R., 21; Malinowski, IV, 131 ff.; Larnawski, Die bedeutendsten Liturgien usw. S. 199; Loofs, 147 ff.; Beth, 309; Gala-Galaction, Der Eckstein, 29, 37.

⁴³ Rattenbusch, Eb. 489, meint, daß die Liturgie der Orthodoxen den Eindruck des „Gesuchten und Gefünstelten“ mache. Schade, daß Rattenbusch, als er diesen seinen Eindruck niederschrieb (wie er selbst S. 487 eingesteht), nur ein einziges Mal einer orthodoxen Liturgie beigewohnt hatte und dies dazu in Wien. Am allerwenigsten kann die Liturgie der Orthodoxen nur in der Studierstube erfasst und richtig beurteilt werden.

⁴⁴ Vgl. Patanski, 91.

⁴⁵ Vgl. bei Arseniew, Die R., 82, die Liturgie 15 ff., 40 ff.

^{45a} Vgl. auch Deißmann, 102, im Zusammenhang mit 107 ff.

⁴⁶ Vgl. Rauschen; Fr. Renz, Die Geschichte des Mesopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers; 2 Bde., Freising, 1901/1902; Franz Wieland, Mensa und Konfession, Stu-

Allein wir haben nicht eine allgemein verbindliche (ökumenisch aufgestellte) Lehre über die Einzelheiten dieser Idee, insbesondere über den eigentlichen Charakter des eucharistischen Opfers.⁴⁷ So z. B. die Fragen, was wird in der Eucharistie geopfert: die Gaben (δῶρα) der Christen oder Christus selbst?⁴⁸ Oder wer opfert: Christus (sich selber), oder der Priester, oder die Kirche, die Gemeinde, die Gläubigen selbst?⁴⁹ Oder wem wird es geopfert: Gott dem Vater oder

dien über den Altar der altchristlichen Liturgie, München, 1906; derselbe, Der vornizänische Opferbegriff; Steig, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung; Loofs, 148; Rattenbusch, Ab. 414; Katanskij.

⁴⁷ Der theologisch-orthodoxen Auffassung stehen vielleicht am nächsten die Ausführungen Kauschens, daß nach den alten Kirchenvätern die Opferung und die Darbringung des Leibes und des Blutes Christi mehr im bildlichen Sinne zu verstehen sei. Im 1. Jahrhundert ist die Anschauung über das Wesen des Opfers nicht klar ausgedrückt; 1. Kor. 10, 20; Hebr. 13, 10; Didache 14; Clem. Rom. 1. Kor. 40—44; Ignatius ad Philad. 4. Die Apologeten des 2. Jahrhunderts fassen die Opferung mehr symbolisch auf; doch gelten in dieser Zeit als Gaben nicht mehr so sehr frommes Leben, Gebete, Danksagung usw., sondern das Brot und der Wein, allerdings nur als Gedächtnis des Todes und des Leidens Christi; somit ist schon eine „dingliche“ Opferung vorhanden. So Justin, Dial. 117; Cyprian ep. 63, 17 und Irenäus; vgl. darüber Katanskij, 145 ff., 161, 202 ff., 236, 283 ff., 369 ff., 111 ff. Erst später begann man aus der Idee, daß die Opfergaben in der Eucharistie Leib und Blut Christi seien, auch auszusprechen, daß diese „geopfert“ und „dargebracht“ werden. Auch die Resultate von Wielands Forschungen (Opferbegriff, 215) sind: nicht wir „schenken Gott Leib und Blut Christi“, sondern „wir vergegenwärtigen den Tod Christi wahrhaft und wirklich, und zwar nicht im Sinne einer Wiederholung, sondern nur in einer neuen Erscheinungsform“. Die Erörterung der Frage bei den meisten orthodoxen Theologen ist keine spezielle und deswegen entweder nicht präzise oder nicht entsprechend begründet (vgl. J. Dimitrowskij, Erklärung der Liturgie (russ.), Moskau, 1856; Malinowskij, IV, 194 ff.; Mihalescu, Manual, 246 f.; Mirkowskij, Orthodoxe Liturgik (serbisch), II, 38 ff.; Th. Enz, V, 555; vgl. auch A. Kyrillow, Die dogmatische Lehre über das Mysterium der Eucharistie (russisch); Gavin, 347 ff.).

⁴⁸ Wenn die Gaben als geistliche Gaben geopfert werden, dann sind sie: Anbetung, Hoffnung, das eigene Leben (so in der Liturgie, vgl. bei Mal'zew, 128, 161, 190 f., 259, 130, 203, 222 ff., 232, 241); symbolisch opfert auch die ganze Gemeinde sich selbst (vgl. Aklonow, Die Kirche Christi im Werke unseres Heiles, 20 ff.). Sie werden aber auch als dingliche Gaben (Brot und Wein) geopfert (vgl. Maltzew, 221, 80, 184). Wenn Christus geopfert wird, wie geschieht das? Mehr symbolisch und geistlich oder ganz realistisch und dinglich? (Vgl. bei Maltzew, 171.) In dem Texte der Liturgie selbst sind (in den hier angegebenen Stellen) mehr die symbolisch-geistlichen Deutungen zu konstatieren.

⁴⁹ Auch diese drei Deutungen sind im Texte der Liturgien zu finden (vgl. Mal'zew, 171, 49, 189, 190, 241, 221; „Das Deine [Die Gaben] von den Deinen (ἐκ τῶν ὁν) [Knechten, Gläubigen]).“

dem Gottmenschen Christus?⁵⁰ Auf alle diese Fragen werden die mannigfaltigsten Antworten gegeben. Doch die Grundidee des Opfercharakters der Eucharistie ist allgemein festgehalten. Eine größere Klarheit und Einstimmigkeit ist zu konstatieren in der Beantwortung der Fragen: für wen und für was (zu welchem Zwecke) wird die Eucharistie dargebracht und gefeiert? Gefeiert wird sie als Gedächtnis an Christus und sein Erlösungswerk,⁵¹ für die ganze Kirche — die irdische, und himmlische, für die Lebenden und Toten, für alle Christen, für die ganze Welt.⁵² Dargebracht und gefeiert wird die Eucharistie zur Erlangung von schrankenlosem Glauben und ungeheuchelter Liebe, von Barmherzigkeit und Gnade, Heiligung, Frieden und Heil der ganzen Christenheit, der ganzen Welt.⁵³ Doch ist der Höhepunkt der Feier die Kommunion mit den geweihten Gaben, die Vereinigung mit dem Heilande selbst. Hier die mystische und wahre Gemeinschaft mit dem gekommenen und unter seiner Gemeinde gegenwärtigen Christus! Hier ein Leben Christi in den Menschen und des Menschen in Christo, hier diejenige himmlisch-irdische Einheit, in welcher auch der Geist Gottes ist und in welcher wir das unerschütterliche Pfand der Sündlosigkeit, der Unsterblichkeit, der Heiligkeit, der Vergottung haben und das ewige Leben: Gott selbst.⁵⁴ Hier vibriert das Tiefste unseres Glau-

⁵⁰ Der Text der Liturgien tritt eher für die zweite Deutung ein (vgl. Mal'zew, 171, 221). Charakteristisch ist für die Frage die Stelle aus der Liturgie des Johannes Chrysostomos, in der Christus als „Darbringer, Dargebrachter und Empfänger“ genannt wird, vgl. Mal'zew, 171.

⁵¹ Vgl. Mal'zew, 219 f.

⁵² „Das Deinige von den Deinen, Dir darbringend, für alle und für alles“, vgl. Mal'zew, 241; vgl. noch ebenda 60 ff., 219 ff., 237, 241.

⁵³ Für die Vergebung der Sünden der Lebenden und Toten (vgl. bei Mal'zew, 74, 190 f., 221, 230 f., 238 f., 277 ff.); zur Erlangung der Barmherzigkeit und der Gnade Gottes (vgl. ebenda 200, 231 f.); zur Verstärkung, Genesung oder Heilung, Nüchternheit und Abwaschung der Seele, zur Reinigung von jeder Befleckung, zum unbeschränkten Glauben, zur ungeheuchelten Liebe, zur Mehrung der Weisheit, zur Befolgung der Gebote Gottes (vgl. ebenda 231, 275 f., 280 f., 299, 300); zur Genesung des Leibes (ebenda 275, 280 ff., 299). Vgl. auch Malinowski, IV, 191 ff.; Mihailcescu, Manual, 244 ff.; Mirkowitsch, a. a. O., II, 97.

⁵⁴ Zum Texte der heiligen Liturgien vgl. Mal'zew, 260 f., 270, 277 ff., 231, 265; Gaß, 628; Katanski, 76; Arseniew, Die Liturgie, 15 ff.; derselbe, Die Kirche, 84 ff.; Gala-Galaction, Der Eßstein, 38; Katzenbusch, Eb. 422; Beth, 307.

Für den Empfang der Kommunion wird eine ernste Selbstprüfung und ein Freisein von der Sünde durch die Beichte verlangt (obwohl das Abendmahlsopfer und die Kommunion ja auch zur Vergebung der Sünden vorgenommen werden).

bens, das Bewegteste unserer Hoffnung und das Wärmste unserer Liebe.

Noch einige Worte über die Lehre von der Transsubstantiation bei den Orthodoxen. Es steht in der orthodoxen Kirche der Lehrsatz außer jedem Zweifel, daß noch gegenwärtig Christus in den geweihten Gaben ist, und daß in diesen bei der Konsekration eine „Wandlung“ stattfindet, oder besser, wie es die alten Ostkirchenväter lehrten:⁵⁵ daß die konsekrierten Gaben der wahre Leib und das wahre Blut Christi sind. Jedoch nur soviel. Es gibt keinen allgemein (ökumenisch) aufgestellten und verbindlichen Satz darüber, „wie“ das geschieht. Alles, was darüber gesagt wird, ist kein Dogma, sondern nur eine Meinung. Die Lehre von der Transsubstantiation hat zwar seit zwei Jahrhunderten Eingang und Anhänger unter den Orthodoxen gefunden, doch die orthodox-theologischen Erörterungen der letzten Dezennien über diese Frage haben gezeigt, daß diese Doktrin tatsächlich kein Dogma der orthodoxen Kirche war und ist, und daß jedenfalls die roh materialistische Form dieser Lehre einstimmig von allen orthodoxen Theologen abgelehnt wird. So kommen wir auch an diesem Punkte zum Resultate, daß wir einerseits der alten Lehre der Kirche treu bleiben und andererseits auch dieses größte Mysterium des Christentums pneumatisch schauen.⁵⁶

Mit der Eucharistie (Kommunion) ist in dem orthodoxen Osten heute die Beichte eng verbunden. Kommuniziert wird einige Male oder wenig-

⁵⁵ Vgl. Rauschen; auch Katanskij, Die dogmatische Lehre der ältesten Väter und Schriftsteller der Kirche über die sieben kirchlichen Sakramente.

⁵⁶ Vgl. Stefan Zankow, Die Beziehungen des Altkatholizismus zu den orthodoxen Kirchen des Ostens, Bern, 1925, 6 ff.; vgl. bei Malinowskij, IV, 151 ff.; Kattenbusch, 413 ff.; Loofs, 54; A. Harnack, Eb. d. Dogmengesch., II⁴, 462; Realencyklop. d. pr. Th.³, I. Bd., 5 ff., 49 ff.

Anhänger einer gemäßigten Transsubstantiationslehre unter den Russen sind Malinowskij, IV, 151 ff.; Prof. A. Gussow und Kerenkij (in ihren Schriften über die Verhandlungen mit den Altkatholiken); so auch Bischof Sergij (Stragorodskij) von Jamburg; (vgl. Zankow, a. a. D.); Michalescu, Katechism., 37, Manual, 239 ff. (nicht sehr klar); Mirkowitsch, a. a. D., II, 98 ff. Entschiedene Gegner dieser Lehre sind unter den Russen u. a. Swjetlow, Kirejew, Janischew (in ihren Schriften über die altkatholische Frage und in den „Verhandlungen“); Chomjakow (der das größte christliche Mysterium als ein atomistisch-chemisches Wunder zu betrachten, entschieden verurteilt); Antonij, 70; Glubokowskij, Anglikanismus und Orthodoxie, in der serbischen Zeitschrift „Christliches Leben“, 1926, März, S. 118. Vgl. auch W. Malachow, Die Umwandlung der heiligen Gaben in dem Mysterium der Eucharistie (russisch); für die Neugriechen vgl. bei Gavin, 328 ff.

stens einmal im Jahre; ebensooft soll auch gebeichtet werden. In Wirklichkeit aber wird, besonders im orthodoxen Südosten, sehr selten gebeichtet. Da nach der Auffassung der Kirche die Beichte eine Buße ist — eine Einkehr bei sich, ein Sichsammeln, ein Kampf des Herzens gegen die Sünde, ein überwältigendes Bekennen der Sünden vor Gott und ein mutiger Entschluß zur Besserung, und dieser Buße die Vergebung der Sünden vor Gott durch das Sakrament der Beichte folgt — so wird in der Kirche in der letzten Zeit sehr dafür gearbeitet, daß die Beichte öfters, d. h. wenigstens im Zusammenhang mit der Kommunion, geübt wird.⁵⁷

Eine große Bedeutung in der orthodoxen Kirche als hierarchischer Kirche hat auch das Mysterium der Priesterweihe.⁵⁸ Eine nicht geringe Bedeutung hat aber auch das Mysterium der Ehe. Tief in die Volksseele und Sitten ist die göttliche Weihe der Ehe durch dieses Mysterium, wie Paulus sie schon genannt hat, Epheser 5, 23, eingedrungen. Es verbindet das Heilig-Ernfte mit dem Reinen und Freudigen des christlichen Ehelebens.

Ein bedeutendes Stück des orthodoxen Kultus und besonders der orthodoxen Volksfrömmigkeit sind schließlich die Verehrung der Heiligen und die Gebetsandachten für die Verstorbenen. Gerade im Osten ist die Mariologie mit der Christologie immer verbunden gewesen und immer geblieben: weil mit der Verehrung der

⁵⁷ Vgl. Malinowski, IV, 23 ff.; Rattenbusch, Bb. 427 ff.; Holl, 420 f.; Gaß, 283 ff.; Loofs, 149 ff.; Mihalcescu, Manual, 234 ff.; Antonij, 71 f.

Der Stufengang des Mysteriums ist: eine aufrichtige Reue über die Sünden, verbunden mit Glauben an Christus und Hoffnung auf seine Gnade; Bekenntnis der Sünden; wenn notwendig, nach dem Räte des Beichtvaters, eine Bußübung, bestehend hauptsächlich aus Gebeten, Fasten und Wohltätigkeitswerken (die letzteren sind bloß Zeichen der inneren Vorbereitung und haben in keinem Falle die Bedeutung von etwas Verdienstlichem im Sinne der römisch-katholischen Satisfactiones, vgl. Malinowski, IV, 247; Antonij, 72; Mihalcescu, 71; Beth, 314); die Lossprechung (ich sprach schon früher davon, daß dabei Gott selbst die Sünden vergibt und nicht der Priester, vgl. auch Rattenbusch, 431 ff.). — Die Beichte wird auch als eine Stütze der Erhaltung des lebendigen Sündengefühls, als Erziehung zur seelischen Selbstdisziplin und zur Kirchenzucht, als eine Aufmunterung zur sittlichen Reinigung und zur Wohltätigkeit aufgefaßt. Die Bemühungen der Kirche, die Beichte unter den Gläubigen in größere und lebendigere Übung zu bringen, sind hauptsächlich in der russischen Kirche von Erfolg gewesen. Dabei ist an eine Zensurierung der Gläubigen aber nicht zu denken.

⁵⁸ Vgl. bei Malinowski, IV, 283. Kein „Character indelebilis“.

heiligen Maria das orthodoxe Christentum die gottmenschliche Natur des Heilandes betont. Die Verehrung der Heiligen beruht auf der lebendigen Idee der Heiligkeit, und die Heiligen sind tatsächlich Vorbilder der Heiligung für die Gläubigen. Mit dieser Verehrung eng verbunden ist ihre Anrufung als Fürbitter für die Gläubigen vor Gott. Der Kult der Heiligen bringt dem Gläubigen den Himmel viel näher und macht die kirchliche Stimmung wärmer und vertraulicher.⁵⁹

Wie innig das gläubige orthodoxe Volk sich in der Kirche wohlfühlt, kann auch aus den verschiedenen kirchlichen Andachten für die Verstorbenen ersehen werden. Das sind: Gebete, spezielle Totenandachten (Pannychiden), Totenmessen und die damit verbundene Mildtätigkeit. Die Kirche geht da aus von dem Grundgedanken, daß kein Mensch auf dieser Welt nach seinem Tode vor Gottes Antlitz sündenfrei, vollkommen, heilig erscheint, so daß er der Barmherzigkeit und der Gnade Gottes nicht bedürftig wäre; wir alle — Lebende und Verstorbene — sind Glieder der einen Kirche, verbunden in Christo durch einen Glauben und durch die Liebe, als unwürdige Söhne des barmherzigen Gottes; unsere Glaubens- und Herzenspflicht ist es also, daß wir alle als eine Kirche, wie auch jeder einzelne Gott bitten, der hingeschiedenen sündigen Seele unseres Bruders gnädig zu sein. Das Gebet der ganzen Kirche ist da eine Liebesmacht vor dem barmherzigen Gott. Auch diese Gebete für die Toten machen die Idee der Einheit der himmlischen und der irdischen Kirche dem einfachen Mann vertrauter und wärmer.

Meine Charakteristik des orthodoxen Kultus darf ich vielleicht mit folgenden Bemerkungen schließen.

Der orthodoxe Kultus ist kein lärmender, er liebt den Innenraum, die Kirche, und meidet die Straße.

Es ist ein Kultus, in dem die ganze Kirche sich wirklich als ein organisches Ganzes, als eine innere Einheit fühlt, als eine Einheit sowohl unter sich selber, als auch mit Gott, mit dem Heiland.

Es ist ein Kultus, der ein Gleichgewicht zwischen Irdischem und Himmlischem, zwischen Inhalt und Form gibt: er trachtet danach, sowohl den

⁵⁹ Es werden auch manche Reliquien der Heiligen als wundertätig verehrt. Aber daß das orthodoxe Volk doch nicht wunderlüchtig ist, und daß die Kirche die Sache nicht übertreibt, oder noch weniger damit „Kirchenpolitik“ macht, darüber vgl. Beth, 342 ff.

seelenlosen Formalismus und den rationalistischen Doktrinarismus, wie auch das uferlose Spiel der Phantasie und die ungehemmte Sinnlichkeit zu vermeiden.⁶⁰ Er ist ein synthetisch=pneumatischer Kultus, in dem symbolisch=mysstischer Realismus und realistischer Symbolismus mit- und ineinander gehen und eine gottmenschliche Einheit bilden.

⁶⁰ A. Petrowskij, in der Th. Enz., II, 874 ff.

V.

Frömmigkeit und Aktivität

„Auch die Dämonen glauben und zittern.“

(Jakobus 2, 19.)

„Und wenn ich Glauben hätte, also, daß ich Berge versetzte,
und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.“

(1. Kor. 13, 2.)

„Oh, stolzer Mensch! Demütige dich! ... Und liebe jegliches
Ding! Die gesamte Schöpfung Gottes, alle und alles!“

(Dostojewskij.)

1.

Welche Frömmigkeit hat der orthodoxe Christ? Wie zeigt er seinen Glauben?

Die westlichen Forscher beantworten diese Frage sehr verschieden, manchmal grundverschieden. Zwei Hauptrichtungen sind hier festzustellen.

Die eine Richtung urteilt im allgemeinen folgendermaßen: Der orthodoxe Christ ist von einem tiefen, bis zur Todessehnsucht gesteigerten Pessimismus erfüllt. Eine schwere Melancholie liegt auf ihm, soweit er sich auf seine Religion besinnt und von ihr lebt. Er erwartet von dieser Erde und Zeitlichkeit nichts. Seine Tugenden sind daher höchstens passive Tugenden; jede Aktion erstarbt.¹ Dem orthodoxen Christentum ist das Verständnis für die sittlichen Fragen abhanden gekommen. Es hat kein ethisches Interesse an den Gütern dieser Welt. Es macht aus den biblischen Gedanken der Liebe und des Dienens kein Ideal des öffentlichen Lebens. Völlends weiß es nicht, was ein neuer Mensch und eine neue Menschheit bedeuten. Das orthodoxe Christentum stellt ein deklassiertes Christentum dar. Auch die bei den orthodoxen Russen sich findenden weichlichen Stimmungen des Mitleidens sind nicht tatkräftige Liebe, sondern eine Art Scheu vor jeder Strenge, vor energischem Zugreifen. „Bruder sein“ heißt bei ihnen nur: dasselbe Antlitz tragen.² Überhaupt zeigt der orthodox-morgenländische Charak-

¹ So A. Harnack, *Der Geist*, 169, 173, 176.

² So Rattenbusch, *Die Kirche*, 42, D. R. 464, Lb. 76, 338 f., 341, 505.

ter Mangel an idealem Sinn. Die Religion braucht daher keinen bestimmenden Einfluß auf das sittliche Leben zu haben. Die Religion ist eine Sache der reinen Theorie und nicht des praktischen Lebens. Deswegen fehlen bei den Orthodoxen die Werke der Nächstenliebe.³ Im Gegensatz zu dem lebensfreudigen, optimistischen, aktiv-tatkräftigen westlichen (insbesondere römisch-katholischen) Christen ist der orthodoxe Christ weltlich-schmerzlich, pessimistisch, passiv,⁴ ja sogar ohne Sinn für das Ethische.

Die zweite Hauptrichtung unter den westlichen Kennern des orthodoxen Ostens urteilt ganz anders. Nach ihrer Ansicht ist es zunächst verfehlt, das orthodoxe Christentum und die orthodoxen Christen nur nach manchen städtischen oder nach ganz primitiven Elementen der volkstümlichen Frömmigkeit beurteilen zu wollen. Was für ein Bild würde sich nach dieser Methode z. B. für die Frömmigkeit der deutsch-protestantischen Kirchen ergeben, wenn man sie nach der Friedrichstraße in Berlin oder nach ländlichen Gegenden Ostpreußens oder Thüringens beurteilen wollte.⁵ In Wirklichkeit sind bei den orthodoxen Christen die ethisch-religiösen Züge durchaus bedeutungsvoll und wichtig.⁶ Auch die Sakramente in der orthodoxen Kirche machen keinesfalls die Sittlichkeit und die Tugend überflüssig. Die Mysterien ersetzen nicht etwa das sittliche Streben und drängen es nicht zurück, sie bereiten den Menschen nur zu, daß er sittlich handelt.⁷ Unter den Verhältnissen, unter denen die orthodoxen Christen Jahrhunderte lang leben mußten, ist es sogar geradezu erstaunlich, daß sie überhaupt ihren Glauben sich erhalten konnten. „Ich möchte wissen“, sagte der lange Jahre in Ägypten wirkende englische Bischof von Kairo, Gwynne, „ob wir es ebenso wie sie fertig gebracht hätten, unseren Glauben durch jene Jahrhunderte der Verfolgung hindurchzuretten“.⁸

³ So Max von Sachsen, 31 f., 52 f.

Ich zitiere nur diese drei Namen aus der westlich-christlichen Welt, weil sie führende Namen geworden sind, in den beiden Hälften dieser Welt. Ihre Meinungen über unsere Fragen sind so verbreitet im Westen, daß sie hier eine feste Richtung geworden sind.

⁴ Mülert, 150 f.

⁵ Siegmund-Schulke, Ein Wort der Dankbarkeit an die griechisch-orthodoxe Kirche, in der Zeitschrift „Die Eiche“, 1927, 3 ff.

⁶ Gaß, 356; Holl, 415 ff.

⁷ Beth, 286 ff. gegen Rattenbusch, Eb. 510.

⁸ Vgl. Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, 585, das Referat des genannten englischen Bischofs.

Wo liegt nun die Wahrheit in dieser Frage?

Ich glaube, daß wir ihr näherkommen werden, wenn wir zunächst einmal feststellen, von welchem Standpunkt allein wir die Beurteilung vornehmen würden. Vielleicht wird sich dann herausstellen, daß auch die sogenannten „Schattenseiten“ der orthodoxen Frömmigkeit zum Verständnis auch der „Lichtseiten“ des Bildes beitragen können. Und daß vieles, was von Zeitumständen bedingt und von relativer Bedeutung war, bei der bisherigen Beurteilung irrigerweise absolut genommen wurde, oder aber, daß die Einzelheit voreilig verallgemeinert wurde.

Einige Forscher wollen die Frömmigkeit und deren passiv pessimistischen Charakter aus dem Klima, aus dem tropisch-heißen Klima der orthodox-orientalischen Länder erklären. Diese Theorie halte ich für verfehlt, weil die erdrückende Mehrheit der orthodoxen Christen, nämlich die Großrussen, gar nicht in einem solchen Klima leben und weil auch die orthodoxen Christen des südöstlichen Europas, Griechen, Serben und Bulgaren usw., die übrigens ebenfalls nicht in den Tropen leben, gar nicht (auch nicht in Sachen der Religion) als phlegmatisch bezeichnet werden können. Andere Gelehrte betrachten die Frömmigkeit des orthodoxen Christen als eine Folge ihres Rassegeistes. Daß sich die geistige Struktur einer Rasse oder eines Volkstums auch in dem religiösen Leben der christlichen Völker einen Ausdruck schafft, wird allerdings nicht bestritten werden. Doch kann dieser Standpunkt in unserem Falle nur eine sehr relative Bedeutung haben, allein schon deswegen, weil das orthodoxe Christentum so vielerlei untereinander sehr verschiedene Völker umfaßt (Griechen, Slawen, Rumänen usw., und unter den Russen wäre noch ein sehr großer Unterschied zwischen dem Groß- und Kleinarussen zu machen). Wieder andere Gelehrte möchten den religiös-kirchlichen Charakter des orthodoxen Christen aus den geschichtlichen Verhältnissen erklären. Man wird das Recht auch dieser Beurteilung anerkennen müssen, solange man sich die relative Bedeutung auch dieses Standpunktes vor Augen hält; denn das Wesen der orthodoxen Frömmigkeit läßt sich selbstverständlich auf diese Weise auch nicht wirklich erklären. Wenn bei dieser Beurteilung unrichtige Schlüsse vermieden werden sollen, so müßte stets auf die Unterschiede der einzelnen Zeitperioden, auf die Eigenart der einzelnen Volksschichten und dergleichen geachtet werden; es müßte jedenfalls vermieden wer-

den, durch Vermengung von Zeitperioden, Völkern usw. allgemeine Schlüsse zu gewinnen. Dies gilt insbesondere für die östlichen orthodoxen Völker, die eine sehr bewegte und vielgestaltete Vergangenheit hinter sich haben. — Endlich möchte ich mir erlauben, auch noch die Bemerkung zu machen, daß, wenn man von religiös-ethischer christlicher Aktivität der christlichen Völker und Kirchen redet, es bei weitem richtiger, weil christlicher sein dürfte, wenn man darüber mit größerer Demut und größerer Liebe urteilte. Der Weltkrieg hat doch in furchtbarer Weise offenbart, auf welchem Niveau der Christlichkeit sich die Völker und die Kirchen der gesamten Welt in Wirklichkeit befinden. Ich glaube, daß die von mir gestellte Frage, von diesem Standpunkt aus betrachtet, unter eine viel richtigere Beleuchtung gestellt werden kann.

2.

Schon aus dem, was ich bis jetzt über das Wesen des orthodoxen Christentums ausgeführt habe, kann der prinzipielle Ausgangspunkt für die Beantwortung unserer jetzigen Frage gewonnen werden. Dieser Ausgangspunkt ist der folgende: Der orthodoxe Christ weiß viel zu gut, daß er auf dieser unserer Erde wohnt, und daß das Heil seiner Seele und sein Schicksal in der Ewigkeit auf dieser Erde geschmiedet wird; zu gleicher Zeit weiß er aber ebensogut, daß er nicht von dieser Erde ist und auch nicht von dieser Erde sein soll; daß nichts, was auf Erden ist, Ewigkeitswert besitzt, daß er hier auf Erden nur ein gottinniger Wallfahrer nach der jenseitigen ewigen Stadt sein soll. Das bedeutet für den orthodoxen Christen keineswegs, daß er diese Welt fliehe oder auch nur ignoriere. Er ist und bleibt in dieser Welt, aber er beurteilt und bewertet sie anders. Ich glaube, recht zu empfinden, wenn ich sage, daß das orthodoxe Christentum auch in dieser Richtung seiner Frömmigkeit am stärksten und am lebendigsten von allen christlichen Kirchen die Grundstimmung der ältesten Christen erhalten hat. Diese Stimmung bedeutet, daß der Christ diese Welt vom Standpunkt der überweltlichen Sphäre der ewigen geistlichen Werte beurteilt. Deswegen hängt auch der orthodoxe Christ der Gegenwart nicht sehr an der Welt. Aber er nimmt es mit seiner Einstellung zu ihr ernst und sogar sehr ernst. Und da er, was er sucht, nicht findet, und was er schaffen möchte, nicht zustande bringen kann, so

verfällt er oft in ganz entgegengesetzte Stimmungen.⁹ Es ist doch recht kennzeichnend für die meisten Orthodoxen, insbesondere die Russen, daß sie den Dingen dieser Welt mit einem sehr schwankenden Urteil gegenüberstehen, daß sie keine feste, absolute Stellung zur Welt haben, und daß sie doch nie sich selbst aufgeben, sich niemals an die Dinge dieser Welt verschrenken und sich niemals an sie verlieren. Sie sind zwar in der Welt, aber nicht an die Welt gebunden.^{9a} Es ist ferner sehr kennzeichnend, daß die orthodoxen Ostslawen, vor allem wiederum die Russen, in ihrer geistigen Einstellung zur Welt Radikalisten sind. Deswegen verneinen sie oft und entschieden die heute vorhandenen Kultur- oder Zivilisationswerte der modernen Welt. Die größten russischen Dichter und Denker, wie z. B. Dostojewskij, Tolstoj, Gogol, Solowjew u. a. fühlten sich so als „Wanderer“ und sind auch tatsächlich Wanderer gewesen. Der orthodoxe Russe ist eben in der Tiefe seiner Seele nicht fest an die Güter dieser Welt gebunden.¹⁰ Der typische orthodoxe Christ empfindet, daß im Garten der menschlichen Welt die Samenkörner aller Blumen vom Himmel stammen, und daß sie nur dann gedeihen können, wenn sie unmittelbar vom Himmel genährt werden und ihre Keime dem Himmel wieder zustreben können. Nur von dieser Perspektive aus gesehen hat das irdische Leben für den orthodoxen Christen einen Wert; nur so kann es ihm zur Freude werden.¹¹ Von diesem Aspekto

⁹ Vgl. Frank, 28 f.

^{9a} Vgl. Nökel, Karl, Die russische Volksreligiosität, in der Zeitschrift „Unsancta“, 1927, 1. Heft, 41: „Seinem innersten Wesen nach hält der Russe diese ganze greifbare Welt gar nicht für endgültig und das entscheidet. Der Russe ist ein Mensch, der in diesem greifbaren Leben oft merkwürdig versagt und meist etwas Schwankendes an sich hat in seinem Verhalten zum äußeren Dasein. Dies Schwankende ist aber gewollt, das fühlt man gleich heraus, und das gibt auch dem Russen den Ausdruck jener unnachahmlichen Frische und eigenartigen Anmut: tatsächlich kann man bei ihm jederzeit auf jedes geistige Abenteuer gefaßt sein. Er hat nur eine innere Schranke: in ihm lebt das Bewußtsein von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen gerade eben als Geschöpfe Gottes. Auch der russische „Leichtsinn“ erweist sich in seinem Wesenskern als unbedingtes Gottesvertrauen.“

¹⁰ Siehe Berdjaew, 97 ff., 119 ff.; vgl. auch Karsawin, 150 ff.; derselbe, Das Problem der Anthropodizee, im „Dsl. Chr.“, 368; derselbe, Der Geist, 368 ff.; Sjenkowskij, 266 ff.; Kopal, Das Slaventum, 84; B. P. Wysseslawzew, Das Grundelement des Russen nach Dostojewskij, Berlin, 1923 (russisch), 35.

¹¹ Der Starek Sossima in den „Brüder Karamasows“ von Dostojewskij sagt: „Vieles auf Erden ist uns verborgen, dafür aber ist uns ein geheimvolles

der Ewigkeit Gottes und seiner Offenbarung in uns wollen die orthodoxen Christen die Welt weder erobern noch sie von der Religion säkularisieren lassen. Sie wollen vielmehr die Welt von innen durchdringen und heiligen. Und deswegen hütet sich die orthodoxe Kirche davor, verweltlicht oder in eine bloße Moral- und Disziplinanstalt verwandelt zu werden. Das Herz des orthodoxen Christentums ist nicht ein utilitaristischer Humanismus, sondern die kindliche Hingabe an Gott und seine Inspirationen.¹²

Wenn wir von diesem prinzipiellen Standpunkte ausgehen, so erhalten wir im einzelnen folgendes Bild der Frömmigkeit des orthodoxen Christentums und seiner Einstellung zu den Gütern dieser Welt.

3.

Die kirchliche oder die „innere“ Frömmigkeit der orthodoxen Christen ist eng mit dem gottesdienstlichen Leben der Kirche verbunden. Auch in dieser Beziehung ist die Kirche ganz altchristlich geblieben.¹³ Diese kirchliche Frömmigkeit äußert sich in dem frommen und freien Kirchenbesuch und in der innigen Teilnahme an den Gottesdiensten,¹⁴ bei denen dem Außenstehenden wohl besonderen Eindruck macht das oftmals wiederholte Sichbekreuzigen, welches eine stete Erinnerung an den gekreuzigten Christus ist; das wiederholte Knien oder die Proskynese, ein Zeichen der demutsvollen Beugung vor Gott; das Anzünden von dünnen Wachskerzen — für das Volk ein sehr beliebtes Symbol des ewigen Lichtes und der Wärme der ewigen Liebe; das Küssen der Ikonen als Zeichen der Verehrung und der Liebe zu den Heiligen.¹⁵

Empfinden der lebendigen Verbindung unserer mit einer anderen Welt, mit der oberen und höchsten Welt, geschenkt, und überhaupt sind unsere Gedanken und Gefühle nicht hier, sondern in anderen Welten. Gott hat aus anderen Welten Körner genommen und sie auf Erden gesät und ließ seinen Garten wachsen, und es ist alles aufgegangen, was aufgehen konnte, aber das aufgegangene Leben lebt und ist lebendig, nur durch das Gefühl seiner Berührung mit den andern geheimnisvollen Welten; wenn dies Gefühl in dir schwach wird oder untergeht, dann stirbt in dir auch das in dir Gewachsene. Dann wirfst du gegen das Leben gleichgültig, wirfst es sogar hassen.“

¹² Siehe Nowgorodzew, 14 ff.

¹³ Rattenbusch, Eb. 508.

¹⁴ Kein Zwang und keine Bestrafung für das Versäumnis des Kirchenbesuches.

¹⁵ Die Verehrung der Ikone gilt selbstverständlich der Person, die sie darstellt. Die umgekehrt lautenden Bemerkungen von Rattenbusch (Eb. 470) und Har-
nack (Der Geist, 167) können höchstens für noch ganz tiefstehende ländliche Teile der Bevölkerung gelten. Den prinzipiellen Standpunkt der Kirche zitiert selbst

Hierher gehören auch die bereits besprochenen Gebete und Andachten für die Verstorbenen, wiederum ein Brauch aus sehr alter Zeit¹⁶ und die Fastenübungen, die früher ganz allgemein abgehalten wurden und eine sehr große Rolle in der Frömmigkeit des Volkes spielten, heute aber nur freiwillig und nicht mehr regelmäßig abgehalten werden.¹⁷

4.

Der Gottesdienst selbst und die mit ihm verbundene kirchliche Frömmigkeit enthalten aber in sich so viele Glaubensideen und sittliche Impulse, daß schon durch sie der sittlich-religiösen Betätigung des orthodoxen Christen die stärksten Antriebe und die Grundrichtung gegeben werden.¹⁸

Diese Frömmigkeit legt den Nachdruck nicht so sehr auf das Werk selbst als auf die Gesinnung, auf die Richtung des Geistes oder des Herzens. Nicht das Werk an sich ist das wertvolle, sondern die Gesinnung, aus der dann das Werk wie eine Frucht herauswächst.¹⁹ Nicht als ob die Werke im orthodoxen Christentum nicht geschätzt würden: wir haben ja bereits den Standpunkt des orthodoxen Christentums in der Frage „Glaube und Werke“ kennengelernt. Für das orthodoxe Christentum kommen die Werke allein als Frucht des Glaubens oder der christlichen Gesinnung in Betracht, im Sinne von Galater 5, 6: „Der Glaube, der durch die Liebe tätig ist.“ So kämpft der orthodoxe Christ für das Gute, für seine eigene Vollkommenheit und Heiligkeit und gegen das Böse, gegen die Sünde. Aber in erster Linie gegen die Sünde in sich selbst, in seiner Seele. Die eigentliche Wahlstatt, auf der der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen der Sünde und der Tugend ausgefochten

Rattenbusch (B. 474). Vgl. noch Gaß, 315 ff.; Mulert, 112 ff.; Beth, 348 („Die Verehrung der Bilder ist im griechisch-orthodoxen Orient viel reiner und edler als in der römisch-katholischen Kirche“); Malinowski, III, 610.

¹⁶ Vgl. Malinowski, III, 678 ff.

¹⁷ So daß (wenigstens für die letzte Zeit) die Bemerkungen von Marx von Sachsen, 30, daß die Fasten im N. Chr. „die Säule der Religion“, oder von Harnack (Das Wesen, 150), daß sie eben die „Sitte“ seien, gar nicht zutreffen.

¹⁸ Ich setze schon hier voraus, daß die „Gebote“ der D. R. über das religiös-sittliche Verhalten des Christen um die Gebote des Dekaloges und um die Bergpredigt (besonders die Seligpreisungen) konzentriert sind. So auch in den bisherigen Katechismen.

¹⁹ Gal. 5, 22; 1. Kor. 13, 3.

wird, ist nicht die Außenwelt, sondern das Herz des Menschen. Deswegen beobachten wir bei den orthodoxen Christen, insbesondere bei den Russen, daß zwar auch sie Sünden begehen, viele Sünden und große Sünden, daß sie aber doch in ihrer Seele ein waches und tiefes Sünden- und Schuldgefühl und ein kindliches Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und Liebe tragen.²⁰ Trotzdem ist aber das orthodoxe Christentum doch nicht als „pantheistisch-optimistische Weltvereinfachung“ anzusehen, und man darf nicht nur von einer „Gefühlsmystik“ sprechen. Ganz im Gegenteil: der so oft herb asketische und radikal-leidensfrohe und opferfreudige Geist des orthodoxen Christen zeigt, daß sein Christentum auch strenge, harte, andauernde Arbeit, einen heftigen Kampf gegen die Sünde in der Seele, gegen die Armut, gegen den Tod und ein Ringen um die Gnade Gottes erfordert.²¹ Solowjew und Dostojewskij haben diesen innerlich dynamischen und die Wirklichkeit anpackenden Charakter der im Grunde pneumatistisch-mystischen Frömmigkeit des orthodoxen Christentums am kräftigsten durch ihre Gedankenarbeit manifestiert.²²

Die beiden Hauptkräfte oder Haupttugenden, auf denen diese Seelenrichtung und jene gewaltige Arbeit beruhen, sind Demut und Liebe. Diese zwei beherrschen das religiös-ethische Innenleben und sind der Kompaß der Seele in ihrer Betätigung. Sie können als die Tugenden des orthodoxen Christentums bezeichnet werden.

Die Demut ist die geistige Einsicht in die Nichtigkeit des eigenen

²⁰ Vgl. auch Rattenbusch, D.R., 464, 2b., 504; Mulert, 148; Antonij, Wörterbuch zu den Werken Dostojewskis, 31; Arseniew, Die Ostkirche, 20 ff.; Antonij, 142.

²¹ Vgl. Arseniew, Die Kirche, 45 ff.; Holl, 416.

²² Solowjew durch seinen religionsphilosophischen Gedanken, Dostojewskij in der Form seiner dichterischen Werke. Über die religiös-orthodoxe Bedeutung Dostojewskis als „russischen Johannes“ der Theologen“ und „Apostels der Orthodorie“ durch die Kunst vgl. A. L. Wolynskij, Der moderne Idealismus in Rußland, 100 ff.; derselbe, Das Buch des großen Zornes, autorisierte Übersetzung von J. Melnik, Frankfurt a.M., 1905; M. Lareew, J. M. Dostojewskij als Religionsdenker (russisch), in der russischen Zeitschrift „Christliche Lektüre“, St. Petersburg, 1907, Dez., 778 ff.; N. Berdjajew, Die Weltanschauung Dostojewskis (russisch), Prag, 1923; Metropolit Antonij (Chrapowizkij), Wörterbuch zu den Werken Dostojewskis (russisch), Sofia, 1923; M. Solowjew, Drei Reden zum Andenken Dostojewskis (russisch in den „Werken“, IV, 169–206, in deutscher Übersetzung Stuttgart, 1922); Justin S. Popowitsch, Die Philosophie u. d. Religion Th. M. Dostojewskis (serb.), Sr.-Karlowzi, 1923.

Ich, in seine Sündhaftigkeit und Armut und zugleich die Einsicht in die unermessliche Erhabenheit Gottes und seine unendliche Barmherzigkeit gegenüber dem nichtigen Menschen. „Ich soll klein werden, heruntersteigen in den Abgrund der Demut; Gott soll in mir hinaufsteigen, groß werden“, darin spricht sich von der Zeit der alten Kirchenväter bis auf die Gegenwart das Wesen des orthodoxen Christentums aus.²³ Das ist der innere Schrei der demütigen orthodoxen Seele. „Die ontologische Bedeutung der Demut liegt darin, daß sie einen Sieg darstellt über die selbstgenügsame menschliche Persönlichkeit, über die sündige Neigung des Menschen sich als Mittelpunkt des Lebens zu betrachten, in der Überwindung des Stolzes.“²⁴ Können wir uns Christus, seine Mutter Maria, die Marien-Gestalten der Evangelien überhaupt und die Heiligen ohne tiefste Demut vorstellen? Was ist das Gebet, das Atmen unserer Frömmigkeit, ohne die Demut? Wie sollte Einheit und Liebe innerhalb der Kirche, wie sollte auch die Einheit der christlichen Kirchen untereinander möglich sein ohne die Demut? Oder was ist die göttliche Wahrheit, was sind alle Mysterien des Gottesdienstes ohne die Demut des gläubigen Herzens? Nicht das Werk, und sei es das größte, ist erhaben, sondern die Demut, mit der dieses Werk vollbracht wird.²⁵ Deswegen war eines der stärksten Worte, die Dostojewskij dem modernen Menschen zurief: „Demütige dich, du stolzer Mensch!“

Demut bedeutet freilich auch für den orthodoxen Christen keinesfalls einen äußeren Gehorsam, eine äußere Unterwürfigkeit, bedeutet in keinem Fall eine Unterdrückung des Geistes. Die Demut ist ein Akt der Freiheit und setzt die Freiheit voraus. Die freie Demut vor Gott ist der freie Weg zu Gott.²⁶ Deswegen ist die Demut des orthodoxen Christen nicht nur eine Kraft für seine persönliche Frömmigkeit, sondern eine nicht abzuschätzende Macht, die zweite schöpferische Macht des orthodoxen Christentums.²⁷ Insbesondere ist die Demut eine der

²³ Vgl. Arseniew, *Die Kirche*, 54 ff., *Die Ostkirche*, 22 ff.

²⁴ Berdjaew, *Erlösung und Schaffenskraft*, in der russischen Zeitschrift „Der Weg“, Paris, 1926, Jan., 31.

²⁵ Vgl. P. Iwanow, *Die Demut in Christo* (russisch), Paris, 1925, Imca-Verlag; vgl. auch Bulgakow, *Kosmodizee* (in *Dstl. Chr.*), S. 202 ff.; Florenskij, 126 ff.

²⁶ Vgl. Möchel, a. a. O., 32.

²⁷ Vgl. Arseniew, *Die Kirche*, 56, und die dort angegebenen Beispiele. Siehe Bulgakow, *Kosmodizee*.

Grundeigenschaften der Seele des orthodoxen Russen, vom einfachsten Bauern bis zu den Helden des geistigen Lebens.²⁸

Die zweite Macht ist die Liebe. Wir wissen schon aus dem früher Gesagten, daß zunächst die Kirche eine Einheit der Liebe ist, und daß der orthodoxe Kultus von der Kraft der Liebe durchdrungen ist. Auch die Demut ist — die Liebe. Die Liebe ist, nach der Anschauung der orthodoxen Christen, nicht nur ein moralisches Gebot oder ein ethischer Wille, sondern eine religiös-mystische Realität.^{28a} Sie ist nicht eine menschliche Eigenschaft oder Leistung, sondern eine Gnade und eine Gabe Gottes, die Wunder tut: sie umfaßt alles; sie durchdringt alles. Es ist typisch für die orthodoxen Christen, daß sie ein außerordentlich starkes Gefühl für die kosmische Geltung der Liebe haben, daß sie Mitleiden und herzliche Liebe zum Menschen und zu Tieren haben und eine innige Verbundenheit mit der gesamten Natur.^{28b} Eine Lieblingsfigur der Russen in den Werken Dostojewskijs ist in den „Brüdern Karamasow“ die Figur des ehrwürdigen Alten, des Stareß Sossima, durch dessen Mund Dostojewskij sein eigenes Verständnis des orthodoxen Christentums zum Ausdruck bringt. Dieser Sossima sagt: „Liebet den Menschen, sogar in seiner Sünde, denn das ist ein Gleichnis der göttlichen Liebe, und die höchste Liebe auf Erden.“

„Liebet die gesamte Schöpfung Gottes, den Kosmos und das kleinste Sandkörnchen. Jedes Blättchen, jeden Strahl Gottes liebet.

Liebet die Tiere, liebet die Pflanzen, liebet ein jegliches Ding. Wenn du jedes Ding liebest, so wirst du auch das Geheimnis Gottes in den Dingen verstehen.

Liebe, dich auf die Erde niederzuwerfen und sie zu küssen, küsse die Erde und liebe unaufhörlich, unersättlich; liebe alle, liebe alles, suche solche Verzückerung und solchen Überschwang. Beneze die Erde mit den Tränen deiner Freude und liebe diese deine Tränen. Solcher Verzückerung aber schäme dich nicht, ehre sie, denn sie ist eine Gabe Gottes. Eine große Gabe...“

²⁸ Nögel, a. a. D.; Nowgorodzew, 16. Der katholische Slowene J. Grizez, in seinem Werke „Die Orthodoxie“ (slowenisch), 1918, will diese Demut als eine „slawische Unselbstständigkeit gegenüber jeder Macht“ verstehen.

^{28a} Auch echt paulinisch, vgl. Deißmann, 147, 161 ff.

^{28b} Vgl. Nögel, a. a. D., 40 ff.; Nowgorodzew, 9 ff.; Arseniew, Die Kirche, 57 f., 63 ff.; Kopal, a. a. D.

Die zwei Tugenden und Kräfte der ethischen Frömmigkeit des orthodoxen Christentums sind nicht abstrakte Prinzipien, sondern umgestaltende schaffende Energien des glaubenden Herzens. Als ihre Ausstrahlungen betrachte ich die folgenden sehr wichtigen Charakterzüge der religiös-kirchlichen und ethischen Psyche der breiten Massen der Orthodoxie, insbesondere der russischen Massen:

Der orthodoxe Christ hat ein tiefes Mitleid für den Menschen, vor allem für den sündigen, gefallenen Menschen. Im Blick auf ihn sieht er nicht nur das Antlitz eines Bruders und Menschen, sondern das Bild Gottes, und deswegen erlebt er in ihm sich selbst als Gottes Schöpfung. Hier gehen Demut und Liebe zu Gott und zu Menschen eng verbunden miteinander.

Dieses Mitleid ist immer oder meist mit dem Gefühle der Mitschuld wesentlich verbunden, d. h. mit dem Gefühl, daß an der Sünde, an dem Vergehen oder Verbrechen des einzelnen wir alle, jeder einzelne von uns, mitschuldig sind.²⁹ Von dieser Stimmung aus wollen z. B. die religiösen Russen als Gesamtheit (mit ihren Brüdern zusammen) gerettet werden oder, wenn das nicht geht — eher zusammen untergehen; aus dieser Stimmung heraus konnte Dantes „Inferno“ niemals von einem Russen geschrieben werden.³⁰

Mit dem Mitleiden und dem Gefühl der Mitschuld verbindet sich auch das Gefühl der tiefen Achtung vor den Menschen. Auch in der Kirche, beim Gottesdienste, verbeugen sich Priester und einfache Gläubige zunächst dreimal vor Gott und dann nach allen zwei oder drei Seiten vor der Gemeinde der Brüder.³¹

Diese drei Gefühle geben auch die Grundlage für das Gefühl der inneren Zusammengehörigkeit, der Brüderlichkeit aller als gleicher Geschöpfe Gottes, als gleicher Söhne des einen himmlischen Vaters. In den ostslawischen Sprachen bedeutet das Wort „(der) andere“

²⁹ Wiederum Dostojewskij hat diesen Charakterzug des Orthodoxen (Russen) am besten gezeichnet. Freilich ist diese Auffassung (wie Seifert, 38, richtig bemerkt) „weit von der Gefühlsduselei der modernen Humanität entfernt. ... Er zeigt, daß auch der Verbrecher sich seiner Schuld bewußt ist und dafür Strafe erleiden will, und einer Auffassung, als ob die Sünde keine Sünde wäre, verständnislos gegenübersteht“. Vgl. auch Karjawin, Der Christenglaube in der russischen Orthodoxie, a. a. O., 189.

³⁰ Berdjajew, 124.

³¹ Dies bemerkt auch Rattenbusch, D. R., 464; vgl. auch Mulert, 105.

— auch oder vielmehr schon „Freund“, „Seelenfreund“ („drug“, „drugar“).³²

Ich meine, daß jene so häufigen, so warmen und tiefen Gebete und Andachten für die Verstorbenen erst im Zusammenhang mit dieser Gefühlswelt des orthodoxen Christen richtig verstanden werden können.³³

So können wir denn, zusammen mit westlichen Forschern der neuesten Zeit feststellen,³⁴ daß „pharisäische Überhebung über die von der Gesellschaft Geächteten in Rußland besonders kräftig abgelehnt wird. Der Verbrecher gilt hier als der Unglückliche. Die Demut der abendländischen Christen ist mehr nur Demut vor Gott, die der morgenländischen zugleich Demut vor allen Menschen, auch den sonst Mißachteten. Starkes Mitleid ist überhaupt die bezeichnendste Äußerung der morgenländischen Frömmigkeit“.

Diese Demut-Liebe, als eine religiös-mystische Realität, als eine Gnade Gottes erfaßt, wird von den prophetisch schauenden Seelen des orthodoxen Ostens auch als die schaffende und umgestaltende Weltenergie oder als das eigentliche Sein Gottes aufgefaßt. Aus ihr und nur durch sie und endlich auch für sie (nicht durch Formalismus, nicht durch äußere Disziplin, nicht mit Strenge oder Gewalt) wird die endliche Erlösung, die letzte Umgestaltung, die Vergottung der ganzen Menschheit, der ganzen Welt, kommen.

Ist nun mit alledem die seelische Grundrichtung der orthodoxen Christen angedeutet, so kann die kategorische Behauptung, daß dem orthodoxen Christentum das Verständnis für das sittliche Leben abhanden gekommen sei, und daß es nur Theorie ohne Aktivität sei, nicht als den Tatsachen entsprechend angesehen werden. Indem ich von den Äußerungen des Guten und Bösen absehe, muß ich hier fest-

³² Auch die Hausgenossenschaft (oder „Kommunion“) — die „Sadruga“ heißt. — Der auch im Westen bekannte serbische Bischof Nikolai Belemirovitch schrieb einmal: „Das Christentum hat bei uns Slawen, bei uns Sklaven, einen besonderen Ausdruck und eine besondere Auslegung gefunden. Die allgemeine menschliche Brüderlichkeit ist sein Ausdruck. Wir wissen, was es heißt, Sklaven zu sein, deshalb wollen wir, daß es keine Sklaven auf der Welt gebe. Wir wissen, daß den Menschen hochmütige Herrschaft über andere Menschen befleckt und von Gott entfernt. Wir haben nicht so viel Kultur, aber wir haben Seele, viel mehr Seele, so wie das Christentum in den Katakomben mehr Seele hatte, als die Kaiser auf dem Palatin.“ (Vgl. bei Seifert, 30.)

³³ Gaff, 309.

³⁴ Nögel, Kopal, a. a. O.; Mulert, 105.

stellen, daß nach meinen eigenen unmittelbaren Beobachtungen und Vergleichen das sittliche Leben der breiten orthodoxen Volksschichten im allgemeinen gesund und von einer nicht geringen Stetigkeit ist und daß grobe Verbrechen sehr selten vorkommen. Aber nicht nur die Gesundheit und die Reinheit ihres sittlichen Lebens, sondern auch ihre religiös-kirchliche Vergeistigung haben die orthodoxen Christen in der Feuerprobe ihres Martyriums voll Selbstverleugnung vielfach bewährt.³⁵ Der russische Erzbischof Eulogij von Wolhynien sagte 1920 in Genf auf der ersten Weltkirchenkonferenz für die Vereinigung der Kirchen das bezeichnende Wort: „Die westlichen Christen verstehen zu leben, die östlichen — zu sterben.“ Dostojewskij setzte seinem Roman „Die Brüder Karamasow“, der ja ein Bild des seelischen Rußland geben will, als Motto das Wort aus dem Johannesevangelium voran: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht.“ So verstanden und verstehen die Orthodoxen noch bis in die Gegenwart hinein — zu sterben. Denken wir nur daran, was während und nach der großen Revolution geschah und noch geschieht, gerade auf dem Gebiet der Religion und der Kirche. Dr. Siegmund-Schulze, der die eben angeführten Worte des Erzbischofs Eulogij an anderen Orten anführt, fügt noch hinzu: „Sie sterben in der Kraft der Auferstehung.“ Vielleicht! Wir wissen es nicht. Wir vertrauen aber auf die Gnade Gottes. Was ich hier sagen will, ist nur dies, daß wir Orthodoxen nicht so leben, als ob es mit dem Tod zu Ende ginge, und daß wir auch das geistliche Sterben vor unserem natürlichen Tod lernen müssen, damit das Wort vom Weizenkorn sich an uns erfüllt.³⁶

³⁵ Vgl. Mulert, 96, 105, 157; Kürn, Die gegenwärtige Lage der D. K., a. a. O., 161; Moß-Beaufort, The Body is one (VI. cap.: Light in the East), London, 1920.

³⁶ Zwei Mängel in der Aktivität der Kirche will ich hier feststellen: erstens, die noch schwach ausgebildete Seelsorge, und zweitens, die noch sehr schwach entwickelte äußere Mission der D. K. Beide Mängel sind jedoch nur Folgen der besonders drückenden äußeren Verhältnisse, in welchen sie zu leben bis auf den gestrigen Tag genötigt waren. Doch wurde in den letzten Dezennien auf beiden Gebieten ein guter Anfang gemacht. Speziell was die äußere Mission betrifft, so soll man bei der Beurteilung der D. K. zwei Tatsachen nicht unbeachtet lassen: erstens, daß die äußere Mission der christlichen Kirchen überhaupt keine nennenswerten Erfolge (nach dem Maßstabe der altchristlichen Zeiten) machen konnte. Wir haben schon seit Jahrhunderten nicht viel Bekehrung zum

5.

Die römisch-katholische Kirche verfügt über eine große und disziplinierte Armee zur „Eroberung“ und „Beherrschung“ der Welt, die Armee der Orden und der Kongregationen. Die orthodoxe Kirche hat und hatte niemals eine solche Armee. Ihr Mönchtum, das, wenigstens was die Zeiten seiner Entstehung betrifft, auch von solchen westlichen Gelehrten, die der orthodoxen Kirche sehr kritisch gegenüberstehen, durchweg günstig beurteilt wird,³⁷ repräsentiert nur eine der Methoden und der Wege, christliche Vollkommenheit zu erlangen und gehört keineswegs, weder theoretisch noch praktisch, zu den unentbehrlichen Grundlagen der Kirche. Der Weg des Mönchtums bedeutet nicht nur Askese. Christliche Askese kann, auch ohne daß der Christ Mönch wird, auch innerhalb der Welt freiwillig und vollkommen geübt werden und wird auch vielfach geübt. Das Mönchtum bedeutet vielmehr, daß der Mensch auch äußerlich der Welt entsagt und aus der Welt flieht:³⁸ durch die Mittel der inneren Trennung von den Gütern dieser Welt, vom Eigentum, von der Familie, von der sicheren Nahrung usw., durch das stete, kontemplative Gebet und durch innere Hingabe an Gott will der Mönch das christliche Lebensziel, die Vollkommenheit und die Vereinigung mit Gott erreichen.³⁹

Christentum, wenigstens eines (wenn auch noch so kleinen) Volkes zu verzeichnen. Und zweitens, die lange Vergangenheit der D. K. war eine Vergangenheit der Selbstbehauptung; und es ist selbstverständlich, daß dabei am allerwenigsten an eine äußere Mission gedacht werden konnte. Trotzdem hat die D. K. zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert die großen Massen der Ostslawen für das Christentum gewonnen.

In den letzten Dezennien entwickelte die russische D. K. eine Missionstätigkeit nach drei Richtungen hin: 1. Zur Erhaltung der zerstreuten Orthodoxen (hauptsächlich in Nordamerika und Westeuropa) oder für die kleinen D. Kn., besonders unter den zwei Ostpatriarchaten von Jerusalem und Antiochien, wo sie viele Schulen, Kirchen, Wohltätigkeitsinstitute gründete und vor allem die arabisch-orthodoxe Bevölkerung unterstützte. 2. Zur Wiedergewinnung der vielen russischen Sektierer und zur Bekehrung Andersgläubiger zum D. Chr. (Heiden und Mohammedaner) innerhalb des russischen Reiches. Und 3. zur Bekehrung von Andersgläubigen außerhalb Rußland. (Solche Heidenmissionen hatte die russische D. K. bis vor der russischen Revolution in Japan und Korea, China und der Mandschurei und in Persien.)

³⁷ Vgl. Harnack, *Das Wesen*, 149; Rattenbusch, *D. K.*, 465 f.; s. auch *Holl*, 407, 414 f.; Lübeck, 186.

³⁸ Ursprünglich sogar — auch von der Kirche, die ja nicht von der Welt, aber in der Welt ist und für die Welt da ist.

³⁹ Vgl. *Holl*, 408 ff.; Ph. Meyer, *Die Athosklöster*, 418 ff., 543 ff.

Man sieht, daß das orthodoxe Mönchtum seinem inneren Wesen nach keine solche schlagbereite Armee sein kann, wie es das Heer der römisch-katholischen Orden sein will. Das orthodoxe Mönchtum hat zwar, insbesondere in der ersten Periode seiner Geschichte, sehr viele und große Verdienste auch um Kirche und Volk sich erworben: die Mönche haben gewöhnlich auf Seiten des einfachen Volkes gestanden;⁴⁰ sie sind zu allen Zeiten für die christliche Wahrheit und für die Selbstständigkeit der Kirche mutig, oft auch fanatisch eingetreten;⁴¹ zur Erhaltung der Frömmigkeit des Volkes haben sie vieles beigetragen, weil sie lange Zeit hindurch die Beichtväter des Volkes gewesen sind;⁴² sie haben aber auch für die theologische Literatur und selbst für die äußere Mission sehr Wertvolles geleistet;⁴³ aus ihrer Mitte sind viele der berühmten Kirchenväter hervorgegangen.⁴⁴ Jedoch alle diese Leistungen und Verdienste fließen, wenn wir das orthodoxe kirchliche Leben als Ganzes nach seinem Wesen betrachten, doch wohl nur indirekt aus dem Leben dieses Mönchtums.

Was in unserem Zusammenhang aber noch wichtiger ist, ist die Tatsache, daß das orthodoxe Mönchtum sich nun schon seit langen Jahren, insbesondere in dem südöstlichen Gebiete der orthodoxen Welt im Niedergang, im Verfall befindet, auch in dem berühmten Zentrum des orthodoxen Mönchtums, der Klosterrepublik auf dem Berge Athos.⁴⁵ Das Mönchtum in Rußland zudem, das stets eine höhere Stufe repräsentiert hat, ist durch die Revolution gänzlich zertrümmert worden.

⁴⁰ ⁴¹ Holl, 412 ff.

⁴² Eb., 414 ff., 421; Rauschen, 245 ff. Doch ist es gar nicht richtig, anzunehmen (wie z. B. Heiler, M. Kath., 7, E. Wed., Die russische Kirche, 2. Auflage, 1926, S. 42), daß sie die „eigentlichen Seelsorger der Ostkirche“ seien.

⁴³ Rattenbusch, Eb., 527 ff.; Holl, 413 ff.

⁴⁴ Nicht genau ist es, wenn behauptet wird, daß die Bischöfe in der O. R. Mönche seien. Sie können aus den Kreisen der Mönche genommen werden, dann sind sie aber keine Mönche mehr, weil nach dem 2. Kanon der Synode von Konstantinopel aus dem Jahre 879 die Bischofswürde mit dem Mönchsstande unvereinbar ist; somit ist Bischof werden gleichbedeutend mit: ipso facto den Mönchsstand aufgeben. Sehr richtig hat es Beth, 332, getroffen, wenn er sagt, daß wir bei den orthodoxen Bischöfen nicht das Mönchtum, sondern den „Zölibat“ haben.

⁴⁵ Vgl. aus der ausländischen Literatur: Gaff, De claustris in Monte Atho, 1865, S. 62; Rattenbusch, O. R. 466; Lübeck, 186 ff.; Mulert, 109; am besten jedoch bei Beth, 323 ff.

Somit wirkt das orthodoxe Christentum für die geistige Durchdringung und Umgestaltung der Welt nicht durch die Armeen der Mönchsorden. Das Mönchtum in der orthodoxen Kirche kann und soll höchstens nur indirekt bei der Erfüllung der Weltaufgabe der Kirche mitwirken. Die Aktivität der orthodoxen Kirche in der Durchdringung der Welt liegt also nicht im Mönchtum, und auch aus diesem Grunde ist die orthodoxe Kirche keine Mönchskirche und ihr Christentum kein Mönchschristentum. Und eben daher hat sie auch ihren freudigen Befenszug sich so frisch erhalten.

6.

Nachdem wir so allgemein das Verhältnis des orthodoxen Christentums zur Welt betrachtet haben, können wir jetzt auch über seine grundsätzliche Stellung zum Staat, zur Nation und zur Kultur im Zusammenhang mit unserer allgemeinen Frage handeln.

Im Westen ist es fast allgemein üblich geworden, bei der Betrachtung von bestimmten historischen Zeitperioden oder von bestimmten wichtigeren geschichtlichen Tatsachen oder Ereignissen auszugehen und nach diesen Zeitperioden, Tatsachen oder Ereignissen das allgemeine Verhältnis zwischen Kirche und Staat im orthodoxen Osten zu beurteilen. So hat sich im Westen etwa folgende allgemeine Anschauung über diese Frage gebildet. Die orthodoxe Kirche bedeutet die byzantinische Kirche; der Staat im orthodoxen Orient bedeutet eine Art von byzantinischem Staat; das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Osten bedeutet ein Verhältnis des Byzantinismus; und Byzantinismus bedeutet Cäsaropapismus, mit anderen Worten ein Verhältnis, bei dem der Cäsar als Staatsoberhaupt der Papst der Kirche ist. Die ganze Frage liegt aber wirklich nicht so einfach, sondern ist sehr kompliziert und kann keineswegs mit einer so glatten Formel beantwortet werden. Es ist für unsere Frage überhaupt nicht von großer Bedeutung, das Verhältnis von Kirche und Staat in seinem geschichtlichen Verlaufe zu untersuchen. Was hier aber doch hervorgehoben werden soll, ist dies, daß, wenn man rückschauend die ganze Vergangenheit betrachtet, das Verhältnis der orthodoxen Kirche zum Staat in Wirklichkeit doch stets ein Verhältnis der inneren Selbständigkeit und ein ständiges Mühen nach geistig-ethischer Durchdringung des Staates gewesen ist, und daß die Kirche bemüht war, in den äußeren Angelegenheiten dieser

Welt möglichst einheitlich oder, wie unser technischer Ausdruck lautet: „symphonisch“ mit dem Staat zusammen vorzugehen. Es ist selbstverständlich, daß es dabei oft Schwankungen, Mißverständnisse, Spannungen und Kämpfe gegeben hat. Sie zeugen nur von der Schwierigkeit des Problems der gegenseitigen Beziehungen von Kirche und Staat. Die in der Geschichte des orthodoxen Ostens zu beobachtenden Schwankungen und Spannungen ändern jedoch nichts an der allgemeinen Grundrichtung der Beziehungen der Kirche zum Staate oder der Beziehungen des Staates zur Kirche. Auch der Westen hat doch Zeiten durchgemacht, in denen der Staat ein erdrückendes Übergewicht über die Kirche gehabt hat, z. B. im frühen Mittelalter im fränkischen Staate, oder später, bis in die neuesten Zeiten hinein, durch das landesherrliche Kirchenregiment in den Kirchen der deutschen und der englischen Reformation. Man kann aus der Kirchengeschichte des Westens leicht Perioden nennen, die gar nicht so kurze Zeit gedauert haben und die in vielem eine stärkere Omnipotenz des Staates zeigten, als der sogenannte byzantinische Cäsaropapismus. Auch die römisch-katholische Kirche hat trotz ihrer in der „Theorie“ behaupteten Freiheit noch vor kurzem das Veto der weltlichen Gewalt sogar bei der Wahl des Papstes erdulden müssen und noch heute erleidet sie mancherlei Eingriffe des Staates in ihre Verwaltung. Diese und andere verwandte Erscheinungen können aber doch keineswegs die Berechtigung geben, allgemein zu behaupten, daß im Westen das Grundverhältnis der Beziehungen zwischen Kirche und Staat ein cäsaropapistisches sei. Ganz ähnlich liegt es aber nun im orthodoxen Osten. Nur darf hier nicht unerwähnt bleiben, muß sogar betont werden, daß, im Unterschiede von einzelnen Teilen des christlichen Westens, die orthodoxe Kirche niemals einen Kampf um die „Eroberung“, um die Beherrschung des Staates geführt hat, daß sie selbst nie ein Staat war und auch nie einen Staat besaß; daß sie andererseits aber immer, wenn es notwendig war, mitunter unter unsagbaren Martyrien, ihr innerstes Wesen und ihre innere Freiheit in aller Demut und Kraft der staatlichen Gewalt gegenüber behauptet hat. Ich erinnere nur an die ersten drei Jahrhunderte, an den Bilderstreit und an die russische Revolution unseres Jahrhunderts. Die orthodoxe Kirche kann auch niemals das Bestreben haben, den Staat zu erobern oder von außen zu beherrschen, schon deswegen

nicht, weil sie auf Grund der heiligen Schrift⁴⁶ und ihrer Deutung der Schrift den Staat als solchen immer anerkannt hat und anerkennen wird, und dann auch deswegen, weil ihr Weg, die Welt zu verklären, ein pneumatischer ist und von innen geht.

Bis vor dem Weltkriege war das tatsächliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat und die Stellung der Kirche zum Staat in den einzelnen orthodoxen Ländern ein sehr verschiedenes. Die vier östlichen Patriarchate, die seit Jahrhunderten dem türkischen Reich und unter mohammedanischer Herrschaft leben mußten, hatten freilich vieles von diesem Staate zu erdulden, und doch verstand es die Kirche, auch unter diesen erschwerten Verhältnissen sich eine verhältnismäßig große Selbständigkeit in der Regelung ihrer inneren Angelegenheiten zu sichern.

Sehr viel stärkeren Einfluß auf die innere Verwaltung der Kirche hatte der Staat in Rußland. Der russische Zar z. B. gewann durch seinen Vertreter in der obersten Kirchenbehörde, den Oberprokurator in dem heiligen Synod der russischen Kirche, einen besonderen Einfluß. Es war freilich ein „vulgärer Irrtum“, den russischen Zaren für das Haupt der russischen orthodoxen Kirche zu halten; sogar durchaus ernst zu nehmende Forscher des Westens haben diese Meinung vertreten.⁴⁷ Allerdings war in den Fragen der Verwaltung das Wort des Zaren ein sehr mächtiges Wort. In der russischen Fachliteratur wird fast einstimmig angenommen, daß Peter der Große, der diese Reform mit „Zustimmung“ der Bischöfe einführte, dabei von dem westlichen System und Vorbild des landesherrlichen Kirchenregimentes beeinflusst war. Schon lange vor dem Weltkriege machte sich jedoch in der russischen Kirche eine allgemeine Strömung geltend, diesen stärker gewordenen Einfluß des Staates auf die Kirchenverwaltung wieder zu beseitigen und die Vorsynode oder die große Konzilskommission 1905 hat denn auch entsprechende Beschlüsse gefaßt. Dann kamen aber bald die Jahre des Krieges und der Revolution, die eine völlige Änderung der Situation gebracht haben.

Durch dieses russische Vorbild war nicht eben sehr stark beeinflusst die Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland und Rumänien. Noch geringer war der Einfluß in Serbien,

⁴⁶ Röm. 13; 1. Tim. 2, 1 ff.; 1. Kor. 15, 50.

⁴⁷ Loofs, 171.

und Bulgarien hatte sich völlig frei davon gehalten.⁴⁸ Gerade in Bulgarien war die Kirche stets eine völlig freie Kirche.

Die gegenseitige stärkere Verbindung und Beeinflussung von Staat und Kirche ist übrigens auch dadurch zu erklären, daß die Staaten der genannten Völker orthodox-nationale Staaten sind oder waren und daß in jenen Zeiten die Omnipotenz der Staatsgewalt ganz allgemein als Grundsatz anerkannt war. Der Weltkrieg hat auch auf diesem Gebiete große Veränderungen gebracht, zunächst in der großen russischen Kirche. Hier wurde die Trennung von Kirche und Staat radikal und sogar im aktiv atheistischen Sinne durchgeführt. Damit wurden alle früheren Beziehungen der Kirche zum Staat gründlich verändert und manches beseitigt, was die freie Entwicklung und die Schaffenskraft der Kirche gehemmt hatte. Der lang andauernde Prozeß der russischen Revolution und das von ihr angewandte System, die Beziehungen von Staat und Kirche zu lösen, wird auch der russischen Kirche manche Erfahrungen gebracht haben. Sie vermag daraus die Lehre zu ziehen, daß sie ihre Tätigkeit im neuen Staate nunmehr frei zu entfalten hat. Schon jetzt sind viele Russen der Ansicht, daß es auch für die russische orthodoxe Kirche ein Erfolg der Revolution war, daß die Kirche ihre Freiheit vom Staate erlangte, die sie nun, nachdem sie sie einmal erlangt hat, nie wieder aufgeben wird.

Eine starke Emanzipation der Kirche von unerwünschten Einmischungen der Staatsgewalt in kirchliche Angelegenheiten erlangte auch die rumänische Kirche durch ihre vom Staat genehmigte neueste Verfassung von 1925; auch in Serbien geht die Entwicklung in der gleichen Richtung. In Bulgarien besteht, wie bereits bemerkt wurde, von jeher ein freies Verhältnis zwischen Staat und Kirche seit Begründung des neuen bulgarischen Staates (1879). Es sei hier aber bemerkt, daß, wenn wir von Rußland absehen, diese Emanzipation der Kirche vom Staate, die hauptsächlich von den Kirchen, aber auch von den orthodoxen Staaten tatkräftig betrieben worden ist, auf keinen Fall als Feindschaft oder auch nur als Gleichgültigkeit gegen den Staat verstanden werden darf.

Die politische Emanzipation der orthodoxen Völker bewirkte auch eine

⁴⁸ Vgl. Stefan Zankow, Die Verfassung der bulgarisch-orthodoxen Kirche, 1919, das letzte Kapitel („Staat und Kirche“). Über die früheren und jetzigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Rumänien, vgl. derselbe, Verfassung der rumänisch-orthodoxen Kirche (bulgarisch), Sofia, 1926.

neue Lage in bezug auf die kirchliche Arbeit am Volk. Die neuentstandenen Nationalstaaten übernahmen ihrerseits die Aufgabe, die mehr weltlichen Angelegenheiten der Nation zu regeln, nachdem diese bis dahin unter der türkisch-mohammedanischen oder österreichisch-katholischen Fremdherrschaft von der Kirche erfüllt worden waren. Infolge dieser veränderten Lage ist es den orthodoxen Kirchen jetzt endlich möglich geworden, sich auf ihr eigenstes Gebiet zu konzentrieren, auf die Erfüllung ihrer eigentlich christlichen Aufgabe, auf die geistig-religiöse Pflege der Seele ihrer Gläubigen. Damit sind wir zu der Frage der Stellung der orthodoxen Kirche zu Nation und Kultur gelangt.

Es ist in Wissenschaft und Literatur des Westens fast üblich geworden, die orthodoxen Kirchen als national beschränkte Kirchen zu betrachten, und zwar als national so stark beschränkt, daß Kirche und Nation „nur“ in Verbindung miteinander existieren können, und daß sich die Orthodoxen infolgedessen nur sehr schwer zu dem Gedanken der internationalen Katholizität der Kirche aufschwingen können.⁴⁹ Die kulturelle Arbeit der orthodoxen Kirchen sei also eigentlich nur eine Kulturarbeit zugunsten dieser Nationalstaaten. Was ist an diesem Gedanken richtig, und welches ist das Verhältnis des orthodoxen Christentums zu Nation und Kultur? Für uns Orthodoxe ist es selbstverständlich, daß die Kirche, wie sie die Einzelpersonlichkeit und die Familie als natürliche Größen anerkennt, so auch die Nation anerkennt, ohne dadurch das Allgemeine, das Allmenschliche, das Katholische zu verneinen oder Nation und Menschheit in einen Gegensatz zueinander zu stellen. Eine solche Gegensätzlichkeit würde, wie wir bisher schon auf anderen Gebieten gesehen haben, dem Wesen der orthodoxen Kirche widersprechen. Sie vereint vielmehr diese Gegensätze und führt Nation und Menschheit als Teile eines Organismus zueinander, ohne darum die eine in der anderen aufgehen zu lassen. Daher verneint die Kirche das Nationale solange nicht, als es nicht die egoistische Form der Ausschließlichkeit und der Überheblichkeit annimmt, also chauvinistisch wird. Vielmehr pflegt sie und unterstützt sie, wenn auch indirekt, viele der individuellen Eigenschaften und Werte der Nation, z. B. die Sprache und den nationalen Staatsgedanken. Diese Stellung der Kirche zur Nation ist nicht nur aus ihrer grundsätzlichen Anschauung, sondern auch aus der Geschichte zu begreifen. Jahrhundertlang hat

⁴⁹ Harnack, *Der Geist*, 172; *Das Wesen*, 136 f.; Marx v. Sachsen, 23.

doch die orthodoxe Kirche die eine große Aufgabe gehabt, die Nation und den nationalen Gedanken zu retten, und jede Stärkung des orthodoxen Christentums bedeutete zu gleicher Zeit die Stärkung des nationalen Gedankens. Die westlichen christlichen Völker, die nicht unter dem so schweren Druck der Fremdherrschaft zu leben gezwungen waren, und die katholische Kirche, die diese Völker bis zum Mittelalter zusammenhielt, endeten mit einer kirchlichen Entwicklung, bei der römisch-katholisch fast alle Romanen, protestantisch fast alle Germanen und besonders Angelsachsen und von diesen fast alle germanischen Stämme Lutheraner und fast alle angelsächsischen Stämme Anglikaner oder Reformierte geworden sind. Es kann also bei der orthodoxen Kirche gar nicht die Aufgabe sein, das Nationale zu verneinen oder zu bekämpfen; vielmehr muß sie den nationalistischen Egoismus, den Chauvinismus als Feind ansehen und bekämpfen. Und noch ein drittes: mit Ausnahme der alten Griechen sind alle übrigen Völker der orthodoxen Welt für das orthodoxe Christentum als völlige Barbaren gewonnen worden; ihr höheres geistiges und kulturelles Leben begann erst, als die orthodoxe Kirche unter diesen Völkern zu wirken anfing, und in dieser Kirche lebten dann die Völker. Die Kirche allein war ihre eigentliche geistige Mutter. Von daher begreift sich die enge innere, geistige Verbundenheit zwischen Nation und Kirche bei den orthodoxen Völkern, entsprechend der Verbundenheit der Einzelpersönlichkeit mit Christus oder seiner Kirche. Alles dies bedeutet aber nicht, daß die Kirche etwa in der Nation aufgehen soll. Und dies ist auch in den orthodoxen Kirchen nie der Fall gewesen. Die Nation erhält als ein empfänglicher Boden ihren geistigen Samen von der Kirche. Der Same wächst und treibt, betreut und genährt von der Kirche, Blüten. Die Nation wird so zwar ein Träger des orthodoxen Christentums, aber nicht sein Gefängnis. Die Kirche wiederum befruchtet Nation und Kultur, ist ihre innerste Seele und ihr Gewissen. Gerade das ist nach unserer Anschauung eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche. Nur dadurch kann aber die Kirche auch ihre direkte Mission in der Welt erfüllen, nämlich Einzelmenschen, Nationen, die ganze Menschheit zum Reiche Gottes, zu Gott selbst zu führen. Nur dadurch kann sie andererseits auch indirekt bei der christlichen Umgestaltung der weltlichen und geistigen Dinge und somit auch an der Kulturarbeit der Menschen, der Nationen, der ganzen Menschheit, schöpferisch tätig sein.

Diese Kulturarbeit der orthodoxen Kirche kann allein eine religiös-ethisch umgestaltende sein. Damit sind denn auch Weg und Eigenart dieser kulturellen Wirkung der orthodoxen Kirche gegeben. Es ist gänzlich irrig, zu behaupten, daß das orthodoxe Christentum in der Vergangenheit nicht kulturschöpferisch gewesen sei, und daß es das auch heute noch nicht sei. Alles, was die orthodoxen Völker an kulturellen Werten besitzen, ist eine Frucht der inneren Kräfte und der Arbeit der orthodoxen Kirche. Dies Urteil über die Bedeutung der Kirche für Nation und Kultur gilt sehr viel stärker für den Christen im Osten als für den christlichen Westen, weil im christlich-orthodoxen Osten die Arbeit an der Kultur und an der Christianisierung der Ostvölker immer eng verbunden war. Der Unterschied zwischen West und Ost liegt nicht darin, daß die Kirche im Westen kulturschöpferisch war und ist, während sie das im Osten nicht war und nicht ist. Der Unterschied liegt vielmehr in dem verschiedenen Weg und der verschiedenen Eigenart der kulturschöpferischen Arbeit der Kirchen im Westen und im Osten. Im Westen hat man oft versucht, mehr von außen her, erobernd und beherrschend, Welt und Kultur zu verchristlichen; im Osten hat man den Weg gewählt, Welt und Kultur von innen her zu durchdringen und innerlich umzugestalten. Im Westen ist es daher durch eine Art von Kontrastwirkung oft dahin gekommen, daß sich das kulturelle Leben selbständig machte und von Kirche und Christentum emanzipierte. Deswegen stehen sich im Westen oftmals Kirche und Christentum auf der einen Seite und „Welt“ und „Kultur“ auf der anderen Seite gegenüber. Eine solche scharfe Gegensätzlichkeit findet sich bei den Ostkirchen nicht und würde ihrem Charakter widersprechen. Wenn hier überhaupt eine Gegensätzlichkeit auftaucht, dann kann es für uns nur das Entweder-Oder sein: entweder Christus oder der Antichrist. In dieser Frage gibt es kein Kompromiß, weder was das Ziel, noch was den Inhalt oder auch die Wege der Kulturarbeit der Kirche betrifft. Ziel, Inhalt und Wege müssen an diesem Entweder-Oder orientiert sein.

Ich finde, daß diesen Standpunkt des orthodoxen Christentums am treffendsten und dabei erschütterndsten Dostojewskij in seiner berühmten „Legende vom Großinquisitor“ aus den Brüdern Karamasow dargestellt hat. Ich führe hier nur einige Worte an; für das Verständnis unserer Frage muß die ganze Legende unbedingt gelesen werden.⁵⁰

⁵⁰ Die deutsche Übersetzung von A. Eliasberg, Berlin, Furche-Verlag.

Dostojewski stellt dar, wie in Sevilla zur Zeit der Inquisition an einem Tage neuer massenhafter, „zur Ehre Gottes und Christi“ vorgenommener Hinrichtungen von Regern plötzlich Christus selbst, allein, in göttlicher Liebe und Milde strahlend erscheint und wie alles in Verwirrung und dann in völlige Stille und Starrheit gerät. Allein der Großinquisitor läßt sich nicht erschüttern, sondern stellt sich vor Christus und führt ihn in sein Haus. Hier in dem Haus, von dem aus die Fäden der Eroberung und Beherrschung der Welt ausgehen, hält der Großinquisitor vor dem schweigenden Christus eine Rede der Anklage gegen Christus: damals, als er das Anerbieten des Teufels in der Wüste ablehnte, habe er sich geirrt und habe den Christen falsche Wege zum Reiche Gottes gewiesen, die sie unmöglich gehen können. Die römische Kirche habe die Völker für Christus zu gewinnen, aber sie könne das nicht tun auf den Wegen, die Christus selbst hier gezeigt habe und von ihr verlange. Die römisch-katholische Kirche müsse hier Christus korrigieren, weil sie glaube, seinem Werk und ihm selbst nur so dienen zu können. Sie glaubt, besser als Christus es konnte, zu sehen, daß die Völker, daß das einfache Volk zunächst vom materiellen Brot leben, von dem Glanz der Wunder und dem Reize der Schaustellungen, daß das Volk beherrscht und durch weltliche Gewalt geführt sein will. Die Kirche hat darum dem Volke zunächst dies zu geben: Brot, Wunder, Macht; dann wird das Volk wie eine Herde dorthin gehen, wohin die Kirche es führen wird, zu Christus, zu Gott.

Was Dostojewskij mit dieser Legende zeigen will, ist dies, daß für die römisch-katholische Kirche in ihrem Werk der Seelenrettung und der kulturellen Arbeit nicht der freie Entschluß der nach der Gnade Gottes dürstenden demütigen Menschenseele und nicht die innere Umgestaltung und Erziehung des Christen das primäre ist.

Diese Lösung (die auch Dostojewskij am Schlusse seiner Legende andeutet) lehnt das orthodoxe Christentum bewußt ab und hält fest an der Lösung Christi: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen“ (Matthäus 6, 33).

VI.

Rückblick und Ausblick

Ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν . . .

(Aus der Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus.)

Manche Theologen sagen, wenn sie die drei großen Gruppen der Christenheit vergleichen und mit einem Wort das Wesentliche einer jeden ausdrücken wollen: die römisch-katholische Kirche sei die Kirche des Petrus, die petrinische Kirche, die evangelische die des Paulus, die paulinische, und die orthodoxe Kirche sei die des Johannes, die johanneische.¹ Wir Orthodoxe können dieser Charakteristik nicht zustimmen, da auch wir paulinisch fühlen, da auch wir an die erste Stelle die Gnade und den Glauben setzen, freilich verbunden mit Freiheit und Liebe, und da auch wir des Apostels Paulus so stark pneumatisches und mystisches Christentum und Kirchentum^{1a} vertreten. Aber wir fühlen auch petrinisch, da wir auch die Werke, das menschliche Schaffen und die menschliche Autorität gebührend ehren und hervorheben, ohne deswegen in Werk-Gerechtigkeit oder in Verweltlichung verfallen zu wollen.

Eines ist richtig und wichtig und darf nie vergessen werden, daß Petrus, Paulus und Johannes alle drei Christi Jünger und Apostel waren, daß sie dem einen Christus als Heiland sich zu eigen gaben und ihm treu dienten. Darum gehören denn auch die Gläubigen der drei großen geschichtlichen Gruppen der Christenheit zu dem einen Christus als ihrem Erlöser und Heiland. Diese Gemeinsamkeit der Zugehörigkeit zu Christus ist unausmeßbar weit und tief trotz aller äußeren Spaltung und menschlichen Schwäche und Sünde, ein wunderbares, unergründliches Geschenk der Gnade Gottes in Christo Jesu.

¹ Vgl. Söderblom bei Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 729 (die Schlusspredigt des Erzbischofs Söderblom in Upsala); Heiler, M. Kath., 10, 22 ff.; R. Lechler, Die Konfessionen in ihrem Verhältnis zu Christus, 1877; auch Gaff, 400 f.

^{1a} Deißmann, Paulus, insbes. 4 f., 64 ff., 85, 118 ff., 122 f., 141, 147.

Deswegen haben wir auch Gemeinschaft im Glauben: einen Gott, den Dreieinigten; einen Christus, den menschengewordenen Logos, den Gott-menschen Christus; eine Erlösung durch Jesus unseren Heiland; eine Gnade des Heiligen Geistes — in der Taufe und im Abendmahl; ein Wort Gottes — in der Heiligen Schrift; endlich auch eine Liebe.

Sind das nicht die Fundamente, die Säulen und das gemeinsame Firmament unserer christlichen Religion, damit aber auch unserer christlichen Kirchen?

Freilich, wir haben in unserer Sünde das Kleid Christi zerrissen. Doch konnten wir dadurch wirklich auch den Leib Christi zerteilen?

Die christlichen Kirchen zeigen in vielem große Verschiedenheit. Deswegen müssen wir sie auch unterscheiden. Wir dürfen sie aber in Christo deswegen nicht scheiden; denn in Christo sind sie nicht geschieden. Sie sind eben, bei aller Verschiedenheit, nicht nur in den allgemeinsten Grundlagen und Grundwahrheiten verwandt; sie berühren sich auch sonst in vielem.

Ich möchte hier kurz andeuten, in welcher Gleichheit und Verwandtschaft, teilweise auch in welcher Verschiedenheit die orthodoxe Kirche den beiden anderen großen Gruppen der Christenheit gegenübersteht.

Mit der römisch-katholischen Kirche zeigt die orthodoxe Kirche eine so große Verwandtschaft, daß man, wenn die Idee des Papsttums nicht wäre, annehmen könnte, es sei eine und dieselbe Kirche: fast derselbe Glaube; die gleichen Sakramente; die gleiche Hierarchie; hier wie dort Tradition; hier wie dort Werk und Gesetz. Allerdings bestehen, wie wir auch wissen, in dem Rechtfertigungsglauben, in der Ausgestaltung des kirchlichen und hierarchischen Prinzips, in der Deutung und Anwendung der Tradition, in der näheren Auffassung und Bewertung von Werk und Gesetz, in der Anschauung über das Verhältnis von Menschlichem und Göttlichem, von Erde und Himmel und in noch anderem mehr mancherlei Verschiedenheiten. Vor allem ist das Verhältnis von Christus und dem Papst der Punkt, an dem die zwei Kirchen sich notwendig unterscheiden.

Besteht nun aber auch eine Verwandtschaft zwischen der orthodoxen Kirche und dem Protestantismus? Oder sind diese beiden christlichen Gruppen völlig voneinander verschieden?²

² Mülert, 147.

Auch Protestantismus und orthodoxe Kirche sind, was die vorhin hervorgehobenen gleichen Grundlagen der drei großen geschichtlichen Gruppen der Christenheit anlangt einander nicht so fremd und nicht grundverschieden.

Worin sich orthodoxe Kirche und Protestantismus näherstehen als orthodoxe Kirche und römischer Katholizismus, ist folgendes. Ich möchte dazu aber bemerken, daß ich mich bei der Mannigfaltigkeit der Kirchen des Protestantismus besonders an die lutherischen und die anglikanischen Kirchen halten muß.

Schon von ihrem formalen Prinzip aus betrachtet, stehen die Protestanten den Orthodoxen näher: nämlich in der Frage der Heiligen Schrift, da diese bei den Orthodoxen eine sehr viel größere Bedeutung und eine sehr viel stärkere Verwendung hat als in der römischen Kirche; ferner sind die dogmatischen Hauptprinzipien der orthodoxen Kirche, wie sie in dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und in den christologischen Entscheidungen der ersten ökumenischen Konzilien niedergelegt sind, von den größten protestantischen Kirchen angenommen worden. Aber auch inhaltlich muß gesagt werden: die stärkste Gemeinsamkeit, die ich sehe, ist durch die unmittelbare und zentrale Stellung gegeben, die in der Frömmigkeit der Orthodoxen und der Protestanten Christus einnimmt. Die ganze Lehre und das ganze Leben der orthodoxen Kirche ist ja völlig christozentrisch. Die Protestanten lutherischer Richtung und die Orthodoxen stehen sich ferner auch darin nahe, daß sie in der Rechtfertigungslehre die innerlich persönliche Einstellung im Gegensatz zu der objektiv formalen Auffassung der römischen Kirche: *meritum* usw. betonen,³ ebenso auch in der Frage der Gnade und der Freiheit wird von beiden die primäre Bedeutung der Gnade hervorgehoben, und insbesondere ist beiden Gruppen gemeinsam die Ablehnung der Lehre von den Werken als „Verdiensten“ und der damit verbundenen weiteren Lehren vom Ablass und vom Fegefeuer; die orthodoxen Kirchen gehen hier allerdings nicht so weit, daß sie die Bedeutung der menschlichen Willensfreiheit und der Werke gänzlich verneinen. Sie lehnen auch gemeinsam ab die Idee des Papsttums und kommen von daher auch gemeinsam zu der Selbstverwaltung der Gesamtkirche.

In der Lehre von den Sakramenten stehen sich Protestanten und Or-

³ Ehrisanth, 22 ff.

thodore dadurch näher, daß sie beide gegenüber der römisch-katholischen Auffassung von der mechanischen Wirkung der Sakramente die innere persönliche Einstellung betonen. Freilich geht die orthodoxe Kirche auch hier nicht so weit, daß sie in den Sakramenten bloße „Zeichen“ unserer Gemeinschaft mit Gott sieht.

Ferner ist hervorzuheben, daß die orthodoxe Kirche die Bedeutung des Heiligenkultus und die Schätzung der „Werke“ der Heiligen nicht übertreibt.

Auch in der Auffassung des Wesens und der Bedeutung des Gesetzes (oder der kirchlichen Ordnung) stehen sich Orthodoxe und Protestanten nahe, indem sie im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche dem Gesetz und der Ordnung eine nur bedingte Autorität zuschreiben.⁴

Im allgemeinen haben wir Orthodoxe den Eindruck, als ob erstens in den protestantischen Kirchen das „Gott-menschliche“ oder auch das Ideelle und in der römisch-katholischen Kirche das Gott-menschliche oder das Real-Praktische stärker betont sei, während wir Orthodoxe in dieser Frage eigentlich mehr den Standpunkt einer göttlich-menschlichen Zwei-Einheit annehmen.⁵ Wir haben zweitens den Eindruck, daß im Protestantismus das Subjektiv-Persönliche und in der katholischen Kirche das Kollektivistisch-Absolutistische (was wiederum in der Person des Papstes persönlich kulminiert) einseitig betont wird, während wir Orthodoxe die Anschauung einer Gemeinschaft und Einheit in Christo und in der Liebe vertreten. Und drittens glauben wir zu sehen, daß in vielen Fällen Protestanten in ihrem Eifer gegen die Entstellungen der christlichen Wahrheit von seiten des päpstlichen Rom und in ihrer Verneinung dieser Entstellungen zu weit gehen, indem sie zu sehr die Richtung des bloßen Protestes und der bloßen Verneinung einschlagen.⁶

Die Verschiedenheiten, die damit hervorgehoben worden sind und die sonst noch hervorgehoben werden könnten, sind gewiß nicht klein und nicht unwesentlich. Viele von ihnen spiegeln zwar nur die Fülle und die Mannigfaltigkeit des Lebens innerhalb der Christenheit wieder, aber nicht wenige unter ihnen sind doch schmerzliche Anzeichen dafür, daß wir das eine Kleid Christi zerrissen haben. Wenn

⁴ Vgl. auch Chrsianth, 6 ff., 20 ff.; Katanskij.

⁵ Vgl. Katanskij, 8 ff.; 16 ff.; 20 ff.; Karsawin, Der Geist, 360 ff.

⁶ Vgl. Chomjakow, 41.

auch die orthodoxe Kirche die Überzeugung hat, daß sie der alten ungeteilten Kirche Christi völlig treu geblieben ist, so empfinden doch sowohl die Kirche als auch viele ihrer besten Söhne die Trennung und die Absonderung der Kirchen in tiefer Wehmut und werden immer bereit sein, für die Herbeiführung der notwendigen Einheit ihre besten Kräfte⁷ als für ein heiliges Werk einzusetzen. Unsere Kirche betet unaufhörlich und inbrünstig in jeder Liturgie „um den Frieden der ganzen Welt, um den Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einigung (ihrer) aller“.⁸ Sie weiß, daß Spaltungen innerhalb der Christenheit vorhanden sind und deswegen betet sie wiederum in jeder Liturgie, daß „die Spaltungen aufhören“ mögen.⁹

Auch in der Praxis kommt das zum Ausdruck. Die orthodoxe Kirche hat mit der römisch-katholischen Kirche über die Frage der Einigung wiederholt verhandelt und sich ausgesprochen. Die römisch-katholische Kirche, die nach unserer Auffassung erst die „Entwicklung“, d. h. die Veränderung der Lehre der alten ungeteilten Kirche hervorgerufen hat und die ihrerseits immer neue Veränderungen der Lehre, gegen das grundlegende Prinzip der Gemeinschaft in Liebe, aus eigener Machtwortkommenheit, beschlossen hat, ohne ihre östliche Schwester zu hören, diese christliche Kirche versteht unter einer Vereinigung oder Einheit der Kirche oder Kirchen die völlige Unterwerfung der orthodoxen Kirche unter die heutige römische Kirche. Die römische Kirche setzt seit Jahrhunderten, besonders aber in unseren Tagen, alle Mittel in Bewegung, um die orthodoxen Kirchen, oder wenigstens einzelne von ihnen auf diese Weise für eine sogenannte „Union“ zu gewinnen.¹⁰ Ich habe

⁷ So z. B., wie allgemein bekannt, Wl. Solowjew.

⁸ und ⁹ Malkeu, 92, 303, 251.

¹⁰ Die römisch-katholische Propaganda im orthodoxen Osten wird eifrig durch die verschiedenen Kongregationen (hauptsächlich Franziskaner, Kapuziner, Jesuiten, Assumptionisten, Passionisten, Lazaristen, Resurrectionisten u. a.) betrieben. Dazu werden benützt bzw. ausgenützt: Schulen, Wohltätigkeitsanstalten, die politische Unterstützung der katholischen Westmächte (nach dem Kriege hauptsächlich Frankreichs und Italiens), politische Schwierigkeiten der betreffenden Länder; eine große Bücher- und Zeitschriftenpropaganda; spezielle Organisationen und Institute, so die seit 1917 gegründete „Sacra congregatio pro ecclesia orientali“; das „Orientalische Institut“ in Rom, das die fortlaufenden Veröffentlichungen „Orientalia Christiana“ herausgibt; eine Reihe „Unions“-Schriften publizierte der Leiter dieses Institutes Mgr. Michel d'Herbigny.

Lebhafte Propaganda entwickelt die römische Kirche unter den Russen, insbesondere unter den russischen Emigranten. Ablehnend verhalten sich gegen diese Pro-

die Überzeugung, daß alle diese Versuche verlorene Liebesmühe sind und solange insbesondere das Dogma von dem Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes besteht, ist an keine Einigung zu denken, weil dieses Dogma dem Grundwesen der orthodoxen Kirche widerspricht. Doch auch hier verlieren wir nicht die Hoffnung. Wir wissen nicht, was uns Gott in der Zukunft noch schenkt. Petrus verleugnete zwar Christum, und doch tat auch er Buße, und der Heiland liebte ihn. Wer weiß, ob nicht das heutige christliche Rom gerade hierin dem Petrus dereinst einmal folgen wird!

Mit den protestantischen Kirchen hatte der orthodoxe Osten in unserem Zeitalter bis vor kurzem fast gar keine unmittelbare Fühlung gehabt.¹¹ Die im vorigen Jahrhundert von nordamerikanischen Missionaren betriebene Propaganda unter den orthodox-orientalischen Christen, die das orthodoxe Christentum fast nur negierte, hatte gar keinen Erfolg, außer diesem, daß sie den Orthodoxen den Protestantismus in einem schlechten Lichte gezeigt hat.¹² Dagegen ist der Protestantismus und sein Leben durch die westprotestantische, hauptsächlich die deutsche theologische Wissenschaft den Orthodoxen nahegebracht worden und vieles Protestantische wurde von hier aus bereits mit Achtung und Sympathie von uns beurteilt und geschätzt. Diese Stimmung ist noch stärker und tiefer geworden, seit auf den ökumenischen Konferenzen der letzten Jahre Orthodoxe und Protestanten in unmittelbare persönliche Berührung gekommen sind. — Unter den protestantischen Kirchen stehen der orthodoxen Kirche am nächsten die luther-

paganda alle Russen; vgl. N. N. Glubokowski, Das päpstliche Rom und der orthodoxe Osten, in der serbischen Zeitschrift „Das christliche Leben“ (Mai 1924), „Das heutige Papsttum und die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit mit dem orthodoxen Osten“ (Februar 1925); vgl. dazu Vatiffol, in „The Christian East“, 1924, Februar; Fürst N. S. Trubezkoi, Versuchungen über die Vereinigung der Kirchen (im Sammelwerk „Rußland und das Lateinertum“ (russisch), Berlin, 1923; A. Kartaschew, Die Wege der Einigung (in demselben Sammelbande). — Wie auch die heutigen römisch-katholischen Unionisten die Vereinigung der Kirchen verstehen, vgl. Brenningmayer, 48; Ludwig Berg, Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Russen, Berlin, 1926. Vgl. auch Marx von Sacksen, 232.

¹¹ Die Berührung durch die (ablehnende) Korrespondenz des Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias II., an die Tübinger Theologen in den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts, wie auch der Fall des Patr. Kyrillos v. Lufaris (und seiner Homologie) aus dem ersten Viertel des 17. Jahrhunderts sind längst verjährt und stehen auch zu isoliert.

¹² Vgl. Beth, 182 ff.

rischen, besonders die nordeuropäisch-lutherischen Kirchen und noch mehr die anglikanische Episkopalkirche, die das bischöfliche, das katholische und das kultische Element stärker betont. Das war auch sicher der Grund, warum schon lange vor dem Weltkriege Vertreter dieser beiden Kirchen in nähere Berührung und in einen Gedankenaustausch traten, die anglikanische Kirche und das Patriarchat von Konstantinopel sogar in die sogenannte *ἐκκοινωνία* eintraten. Nach dem Weltkrieg befestigten sich die Beziehungen noch mehr, so sehr, daß einige orthodoxe Kirchen, mit dem Patriarchate von Konstantinopel an der Spitze, die Gültigkeit der anglikanischen Weihen anerkannt haben (1922).¹³ Auch mit der alt-katholischen Kirche stehen die Orthodoxen seit der Entstehung dieser Kirche in engen freundschaftlichen Beziehungen.¹⁴

¹³ In der deutschen theologischen Literatur vgl. kurz Mulert, 159 f.; Lübeck, 200 f.; Beth, 193 ff.

In der neuen orthodoxen Literatur vgl.: Malinowski, IV, 344 ff.; Thomajakow, 299 ff.; W. Sokolow, Die Hierarchie der anglikanischen Episkopalkirche (russisch), 1897; P. Leporski, Die 39 Artikel der anglikanischen Kirche (russisch), in der Zeitschrift „Christliche Lektüre“, 1904, November; J. W. Sokolow, Über die Gültigkeit der anglikanischen Hierarchie (russisch), in derselben Zeitschrift, 1913, Februar bis Oktober; N. Preobraschenski, Zu der Frage der Annäherung zwischen der Orthodoxie und dem Anglikanertum (russisch), in der Zeitschrift „Theologische Zeitung“, 1900, Dezember; E. Smirnow, Neue Tatsachen über die Beziehungen zwischen den anglikanischen und D. Kn. (russisch), in der „Kirchlichen Zeitung“, 1908, Nr. 4; W. Michailowski, Die anglikanische Kirche und ihre Beziehung zu der Orthodoxie (russisch); N. Glubokowski, Das Anglikanertum und die Orthodoxie (serbisch), in der serbischen Zeitschrift „Das christliche Leben“, 1926, II, III (auch griechisch in der Zeitschrift des Patriarchats von Konstantinopel, „Ορθοδοξία“, Konstantinopel, 1928, Nr. 10, 11, 13, 15); vgl. dazu der selbe, Die D. K. und die christliche kirchliche Einigung (bulgarisch), Sofia, 1924; Michel d'Herbigny, L'Anglicanisme et l'Orthodoxie greco-slave, Paris, 1922. — Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, Τὸ ζήτημα περὶ τοῦ κυροῦς τῶν ἀγγλικανικῶν χειροτονιῶν, ἐν Ἱεροσολύμοις, 1925; J. A. Douglas, The Relations of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox., especially in regard to Anglican Orders, London, Faith Press, 1921; Mosbeaufort, a. a. O. (die Einleitung); Athelstan Riley, Birkbeck and the Russian Church, London 1917.

¹⁴ Über die Beziehungen zwischen den Orthodoxen und der altkatholischen Kirche vgl. die zwei Referate über diese Frage, gehalten an dem X. internationalen altkatholischen Kongreß in Bern, 1925, von Bischof Prof. Dr. Adolf Rüry und von Prof. Stefan Zankow, in der „Internationalen kirchlichen Zeitschrift“, 1925; vgl. auch Stefan Zankow, Der Altkatholizismus (bulgarisch), Sofia, 1926.

Die orthodoxen Kirchen sind ferner offiziell und aktiv auch an allen den ökumenischen Bewegungen für die „Freundschaftsarbeit der Kirchen“, für „Praktisches Christentum“ (Life and Work) und nicht weniger für „Vereinigung der Kirchen in Glaube und Verfassung“ (Faith and Order) beteiligt.

Ich glaube, daß ich die hinter dieser Beteiligung stehende Stimmung und Hoffnung der orthodoxen Kirche richtig wiedergebe, wenn ich sage:

Die orthodoxe Kirche ist in Beziehung zu den anderen christlichen Kirchen und auch zu diesen ökumenischen Bewegungen getreten:

erstens, weil sie die (von mir früher dargelegte) weitherzige Auffassung des Wesens der Kirche und ein tiefes Verständnis für die Einheit der Kirche Christi hat;

zweitens, weil sie tief und schmerzlich die Tragik der Trennung der Kirchen und auch die Schwere der Verantwortung und den Ernst der Aufgabe einer Wiederherstellung der Einheit der Kirche empfindet;

drittens, weil sie entsprechend ihrer geschichtlichen Vergangenheit sich als eine „Zentraleinheit“ fühlt und schon als solche vereinigend wirken zu müssen glaubt;

viertens, weil sie die alte ungeteilte christliche Kirche getreu fortsetzt und darstellt;¹⁵ und

fünftens, weil sie gerade um des treuen Festhaltens an den dogmatischen Prinzipien der alten Kirche willen in allem übrigen die Freiheit selbständiger Entwicklung besitzt,¹⁶ so daß sie heute nach der schweren Vergangenheit die Möglichkeit hat, alle Mängel und Schwächen ihrer Glieder zu beseitigen und durch die ihr immanenten Impulse zum geistigen Aufschwung und zur Selbstverwirklichung zu gelangen.

Ihre heilige Pflicht und ihre unmittelbare Aufgabe ist es also, an dem göttlichen Werk der Einigung der Kirchen und an der allseitigen Entfaltung des Christentums schöpferisch mitzuwirken.

¹⁵ Vgl. N. Glubokowski, 20 ff.; Chomjakow, 100 ff.; Chrisanth, 80; Verbjaew, 72, 76, 78; Bulgakow, II, 51 ff.; Heiler, M., Rath, 10; auch Marx von Sachsen, 26, 59 f.; Popow, Juni, 476, Juli 50 ff.

¹⁶ Vgl. Gäß, 396, 356; Germanos, Metropolit von Thyateira, Der Geist der O. K., a. a. O., S. 33; D. Kyriakos, Das Verhältnis der griechisch-orthodoxen Kirche zum deutschen Protestantismus, in den „Jahrb. der protestantischen Theologie“, 1890, XVI, 151.

Nicht als Einförmigkeit versteht sie die Einheit der Kirche. Uniformierung ist weder möglich noch wünschenswert. Das göttliche Leben der Kirche ist so unermesslich reich und so unendlich mannigfaltig, daß es überhaupt nicht möglich ist, es in den Rahmen der Uniformität einengen zu wollen. Einheit ist ihr vielmehr eine Einheit in der Substanz und in der wirkenden Liebe, und in der Verwirklichung dieser Einheit liegt die heilige Pflicht aller Christen.

Das Christentum hat noch so viele wichtige und schwere Aufgaben in dieser Welt zu erfüllen. Noch zwei Drittel der Menschheit stehen außerhalb der christlichen Kirche. Noch so unendlich viel fehlt an der inneren Vertiefung und Erziehung der Christen selbst. Diese Aufgabe der Katholizität und der Heiligung der Kirche erfordert die Einheit unserer Seelen, unserer Kirchen.

Ich empfinde es tief, daß ich von diesem erhabenen Blickpunkte aus als getreuer Dolmetscher des orthodoxen Christentums zum Schlusse sagen darf: allen unseren christlichen Kirchen gelte als heilige Lösung das Wort des Apostels Paulus: „Wandelt mit aller Demut und Sanftmut, mit Geduld, und vertraget einer den anderen in der Liebe und seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens“ (Epheser 4, 2. 3).

In unserer gemeinsamen theologisch-wissenschaftlichen Arbeit aber gelte bei dem heiligen Zusammenwirken der Kirchen, in dem wir stehen, der Wahlspruch des alten Kirchenlehrers:

„In necessariis unitas,
in dubiis libertas,
in omnibus autem caritas.“

Sachregister

Abendmahl s. Eucharistie.
 Ablass 60. 136.
 Achtung vor den Menschen 121.
 Aktivität, religiös-ethische 112. 114.
 123. 126.
 Albanier, orthodoxe 20. 22.
 Albanische D. R. 22.
 Alexandrien, Patriarchat 22.
 Altkatholische R. 140.
 Amerika, Nord- 23.
 Anglikanische R. 136. 140.
 Anthropologie 45.
 Anthropomorphismus in der Erlösungs-
 lehre 51 f.
 Antichrist 60. 132.
 Antinomie 61.
 Antiochien, Patriarchat 22. 124.
 Antithese 61. 70 f.
 — keine 54. 59. 70. 91.
 Apostolischer Charakter der R. 79.
 Araber, orthodoxe 20. 22. 24.
 Askese 124.
 Athos 125.
 Atomismus, kirchlicher 91.
 Auferstehung Christi, ihre Bedeutung
 für die Erlösung 49. 52. 59.
 Autokephalie 24. 88.
 Autorität s. R.

*

Basreliefs s. Reliefs.
 Befreiung der orth. Völker von poli-
 tischer Unterdrückung 27. 129 ff.
 Beherrschung der Welt, des Staates
 116. 124. 127 f. 132.
 Beichte 106. 107 f.
 Bibel s. Heilige Schrift.
 Bilder, heilige s. Ikonen.
 Bildersturm 26. 27. 127.
 Bischof 80. 81.
 — seine allgemeine Dienststellung 81 f.
 84 ff. 90.

Brüderlichkeit 121 f.
 Bulgaren 19. 20. 22. 113.
 Bulgarien 21. 129.
 Bulgarische D. R. 21. 22. 82. 84. 90.
 98. 99.
 Buße s. Beichte.
 Byzantinismus 126.

*

Cäsaropapismus 126. 127.
 Chauvinismus 131.
 Chorgefang 100.
 Christologie 47. 104.
 Christozentrisch 136.
 Christus als Gottmensch s. Gottmensch.
 — als Erlöser und Heiland 47 ff.
 — und Eucharistie 67. 96. 104 ff.
 — und die Kirche 64 ff. 68. 71. 73.
 Cypern, Erzbistum 22.

*

Dämonen 59.
 Demut 118 ff.
 Dogma, Umfang 37, Begriff 38 ff.,
 Entwicklung 41 f.
 — und R. 41.
 Dogmatik, orthodoxe 63.
 Dreieinigkeit 42 ff.

*

Ehe, bei den Orthodoxen 33. 108.
 — der nicht-orthodoxen Christen 74.
 77. 78.
 — der Geistlichen 83.
 „Eine“ R. 73 ff.
 Einheit der Kirche(n) 24 f. 73 ff. 79.
 88 ff. 91. 134 f. 141.
 Engel 59. 69.
 Entwicklung, geschichtliche, der D. R.
 25 ff.
 — des Dogmas 41 f.

Erbsünde 45 ff.
 — Begriff 45 ff.
 — Folgen 45 f.
 — und Schuld 46.
 — und Tod 46 f.
 Erdenwelt 114 ff.
 Erdengüter 115 f.
 Erkenntnis, religiöse 39.
 Erlösungswerk Christi 50 ff.
 — seine juristisch = formalistische Auf-
 fassung 50 ff. 55.
 — seine objektiv = dogmatische Bedeu-
 tung 50 ff.
 — seine subjektiv = dogmatische Bedeu-
 tung 51. 55. 136.
 — seine subjektiv = ethische Auffassung
 51. 55.
 — seine Aneignung 52 ff.
 Eroberung des Staates, der Welt 127.
 132 f.
 Errettung wovon? 46 f., wozu? 47.,
 wodurch? 47 ff.
 — aller 61 f.
 Erzbischof 81.
 Eschatologie 59 ff.
 Estland 22.
 Estländer, orthodoxe 20. 22.
 Estländische D. R. 22.
 Eucharistie 67. 102 ff.

*

Fasten 108. 117.
 Fegefeuer 60. 136.
 Filioque 44.
 Finnland 22.
 Finnländer (Korelen), orthodoxe 20. 22.
 Finnländische D. R. 22.
 Föderation der Kirchen 79. 87.
 Freiheit 61.
 — in der R. 35. 86. 91. 141.
 — und Gnade 48. 53 ff. 136.
 Frömmigkeit 111 ff., innere (kirchlich-
 kultische) 116 f.

*

Gebet 96. 98.
 Geist des D. Chr. 28 ff.
 —, heiliger s. heiliger Geist.
 Gemeinschaft der Christen im Glauben
 135 f.
 Georgische R. s. grusinische R.

Gerechtigkeit im Erlösungswerke 46 ff.
 56.
 Gericht, das Jüngste 60.
 Gesellschaft 66.
 Gesetz, Kirchen = 137.
 Glaube, Begriff 39, 54 f., Wirkung
 52 f.
 — und Bibel 71 f.
 — und Werke 54 f. 117. 136.
 Gnade 53. 61.
 — und Freiheit 48. 53 ff. 136.
 Gott 42.
 — Vater 43.
 Gottmenschen (entum) 47 f. 52. 53. 64.
 66. 71. 97. 137.
 Griechen 19. 20. 22. 24. 34. 98. 99.
 113. 131.
 Griechenland 128.
 Griechische D. R. 22.
 — Nation 23.
 Grusien 22.
 Grusiner, orthodoxe 19. 20. 22.
 Grusinische D. R. 22.

*

Haupt der Kirche
 — nur Christus 68.
 — der ökumenische Patriarch von Kon-
 stantinopel 89.
 — der Papst 137. 139.
 Heil 52. 64. 77.
 Heilige 69. 78. 108 f.
 — Verehrung der Heiligen 69. 108 f.
 116 f. 137.; Reliquien 109.
 — Bilder s. Ikonen.
 Heiligkeit 78.
 Heiliger Geist 43 f. 52. 68. 71. 78.
 102.
 Heilige Schrift
 — als Quelle der Glaubenslehre 32.
 — in der R. 71. 136.
 — im Kultus 98.
 — im Privatleben 98.
 Herz, reines
 — als Kampfplatz gegen die Sünde
 117 f.
 — als Quelle der Tugend 121.
 — als religiöser Erkenntnisweg 39 f.
 Hierarchie s. Klerus.
 Hierokratie 81. 91.

Humanismus, utilitaristischer 116.
Hymnen, kirchliche 100.

*

Japanische D. R. 23.
Jerusalem, Patriarchat 22. 124.,
Eksynoden zu Jerusalem im XVII.
Jahrhundert 33.
Ikonen 95. 100. 116.
Innenleben 118 ff.
Instrumentalmusik 100.

*

Kandila 102.
Katechismen als Quelle der Glaubenslehre 35.
Katholisch 78.
— und orthodox 78.
— und römisch 78.
Kerzen (Wachs-) 116.
Kirche 64 ff.
— Bedeutung 64.
— Bestand 66. 75. 77.
— Definition des Begriffes 65 f.
— Eigenschaften 73 ff.
— Glieder 68 f. 75.
— Haupt 68.
— Wesen 65 ff.
— ist „apostolisch“ 79.
— ist „eine“ 73 ff. 78. 87.
— ist „heilig“ 78.
— ist „katholisch“ 78 f.
— ist Leib (Christi) 67. 68. 77. 85.
— ist (gott-menschlicher) Organismus 66. 67 f. 109.
— ist irdisch 109.
— ist sichtbar 70. 73.
— ist Trägerin der religiösen Wahrheit 71.
— ist unsichtbar 70.
— und Autorität 72. 79 ff. 84. 91.
— und Glaube 41. 72.
— und Gnade 77.
— und hl. Schrift 71 f.
— und Kirchen 73 ff. 87.
— und Kultur 132 f.
— und Kultus 92 ff.
— und Nation(alität) 79. 130 f.
— und Staat 126 ff.
Kirchenbesuch 116.
Kirchengeschichte 63.

Kirchengesetz 137.
Kirchenmalerei 100 f.
Kirchenmusik 100.
Kirchenrecht 63.
Klerus (Kleriker) 80 ff.
— allgemeine Stellung in der R. 80 f. 84. 86.
— außerhalb der D. R. 77.
Kommunion 106. 107.
Konservativer Charakter der D. R. 32.
Konstantinopel,
— der Patriarch von 89 f.
— das Patriarchat von 21. 22. 23. 140.
Kontemplation 97. 99.
Konzil s. Synode.
Kreuzesopfer s. Opfer.
Kreuzestod s. Tod.
Kreuzeszeichen 49., Sichbekreuzigen 116.
Kultur und Kirche 132 f.
Kulturwerte 115.
Kultus 25. 92 ff.
— Bedeutung 93 ff.
— Begriff 92 f.
— Zweck 97.
— Sprache 98.
— und Bibel 98.
— und Eucharistie s. Eucharistie.
— und Frömmigkeit 116 ff.
— und Gebet 96. 98.
— und Glaube 96.
— und Glaubenslehre 93.
— und Gnade 96.
— und Kunst 99 ff. (Architektur 102.,
Dichtkunst 100., Malerei 100 f.,
Musik 100., Skulptur 101.).
— und Liebe 96.
— und Mysterien 102 ff.
— und Predigt 94 f.
Kuppel 102.

*

Laien, allgemeine Rechtsstellung in der R. 83 f. 87.
Lampen 102.
Leib
— des Menschen 58 f.
— Christi (die R.) 67.
Lettland 22.
Lettländer, orthodoxe 20. 22.
Lettländische D. R. 22.

Liebe 120 ff.
 — als kosmische Macht 120 f.
 — als religiöser Erkenntnisweg 40, 41.
 — Begriff 120.
 — Christi im Erlöserwerke 51 f.
 — Gottes 61 f.
 — im Menschen 120.
 — in der R. 66. 70. 75. 85. 109.
 120. 137. 138.
 — und Kultus 96. 109. 120.
 — zum Nächsten 112. 121.
 Litauen 23.
 Litauische D. R. 23.
 Liturgie 93. 103 f.
 Liturgische Bücher als Quelle der
 Glaubenslehre 32 f.
 Lutherische R. 136. 139 f.

*

Mariologie s. Mutter Gottes.
 Malerei 100 f.
 Menschwerdung Gottes 30. 44 f. 47.
 97. 104.
 Metropolit 81.
 Mission, äußere 24. 79. 123 f.
 Mitleid 111. 121.
 Mitschuld 121.
 Mohammedanismus 26. 27. 42 f. 87.
 124.
 Mönchtum 124 ff.
 — Verdienste 125.
 — Verfall 125.
 — Wesen 124 f.
 — und Bischöfe 125.
 Monothelismus 48.
 Moral 111 ff. 123.
 Musik 100.
 Mutter Gottes 69. 101.
 — Verehrung 69. 108 f.
 Myron (hl. Salböl) 90.
 Mysterien 102 ff.
 — Bedeutung 102.
 — Begriff 102 f.
 — Gültigkeit 103.
 — Verwaltung 81.
 — Wirkung 103.
 — und Sittlichkeit 112.
 Mystik 39 f. 118.
 Mystisch 39. 44. 65. 66. 95 f. 99.
 104. 106. 110. 118. 134.

*

Nation 113.
 — und R. 130 f.
 Nationalgeist 113.
 Nicaeno = Constantinopolitanum siehe
 Symbolum.
 Nihilismus, kirchlicher 70. 91.
 Nordamerikanische D. R. 23.

*

Otumenische Bewegungen 141.
 Otumenischer Charakter der R. 78.
 Otumenischer Patriarch s. Patriarch
 von Konstantinopel.
 Otumenisches Konzil s. Synode.
 Ontologismus, orthodoxer 54.
 Opfer
 — eucharistisches 104 f.
 —, Kreuzes 49. 51.
 Ordination 108.
 Organisation der R. 79 ff.
 Orgel 100.
 Orthodoxe R.
 — und die altkatholische R. 140.
 — und die anglikanische R. 140.
 — und der Protestantismus (Ver-
 wandtschaft und Verschiedenheit)
 135 f. 139 f.
 — und röm.-katholische R. (Ver-
 wandtschaft und Verschiedenheit)
 135 ff. 138 f.
 Orthodoxie, Begriff 28. 30 f.
 Osterfest 52.

*

Papst 135. 137. 139.
 Papsttum 26. 90. 135. 136.
 Passiv(ität) 112. 113.
 Patriarch 81.
 — von Konstantinopel, seine allgem.
 Rechtsstellung in der D. R. 89 f.
 Patriarchat s. bei den betr. Kirchen.
 Pessimismus 111.
 Pneumatischer Charakter der D. R.
 44. 54. 95. 100. 107. 110. 118.
 128. 134.
 Polen 22.
 Polnische D. R. 22.
 Predigt 94 f.
 Presbyterium 82.
 Priester, ihre allgemeine Dienststel-
 lung 82 f. 84. 87.

- Priesterweihe 108.
 Propaganda
 — protestantische 139.
 — römisch-katholische 138 f.
 Prosynese 116.
 Protestanten, Protestantismus, protestantische Kirchen 15 ff. 135 ff. 139 f.
 Purgatorium 60. 136.
 *
 Quellen der Glaubenslehre 32 ff.
 *
 Radikalisten 115.
 Reformen 89.
 Reich Gottes 60.
 Reliefs 102.
 Rezeption 82. 85.
 Römische Katholiken 15 ff. 112.
 Römische Kirche 78. 124. 126. 131. 133. 134. 135. 137. 138.
 Rumänen 19. 20. 98. 113.
 Rumänien 20. 128 f.
 Rumänische K. 21. 22. 82. 84. 90.
 Rumänische Nation 24.
 Rumänisches Patriarchat 21.
 Russen 18. 19. 20. 22. 34. 100. 111. 113. 115. 118. 120. 121. 138.
 Russische K. 21. 22. 23. 24. 82. 83. 84. 87. 90. 98. 108. 125. 129.
 Russische Nation 24.
 *
 Sakramente s. Mysterien.
 Schuld 46.
 — -gefühl 118. 121.
 Seelsorge 123.
 Selbstgerechtigkeit im Glauben 55.
 Serben 19. 20. 22. 98. 113.
 Serbien 128 f.
 Serbische D. K. 22. 82.
 Serbisches Patriarchat 22.
 Sittlichkeit 111 ff. 123.
 Skulptur 100. 101 f.
 Slawen 26. 122, Ostslawen 19. 23. 24. 27.
 — orthodoxe 20. 99. 113. 115. 124.
 Soteriologie 47. 104.
 Staat (und Kirche) 126 ff.
 — Prinzipielles Verhältnis zwischen Staat und K. 126 ff.
 — Stellung der K. in der Türkei 128, Rußland 128. 129, Rumänien, Serbien und Bulgarien 129.
 — Trennung zwischen Staat und K. 129.
 Statistik
 — der orthodoxen Kirchen 22 f.
 — der orthodoxen Völker 19 f.
 Statuen 100. 101 f.
 Sterben 123.
 Symbolum 34. 37 f. 65. 73. 95.
 Synode 81 f. 85 ff.
 *
 Tataren 27.
 Taufe 74. 75. 77.
 Teufel 59.
 Theologie, orthodoxe 62.
 Theologische Fakultäten (und Schulen) im orthodoxen Osten 62.
 Theologische Literatur 35. 38.
 Theologische Meinung 38 f.
 Theologische Wissenschaft 142.
 — im orthodoxen Osten 35. 62 f.
 — deutsche 139.
 Theologumenon 38 f.
 Toleranz der D. K. anderen K. gegenüber 78.
 Tod Christi 49 f.
 Totenandachten 60. 109. 117. 122.
 — für nicht-orthodoxe Christen 78.
 Tradition als Quelle der Glaubenslehre 32. 71 f.
 Transsubstantiation(slehre) 107.
 Trennung
 — der Kirchen 75 ff. 141.
 — kirchliche (zwischen Ost und West) 15. 26.
 Tschechen, orthodoxe 20. 23.
 Tschechoslowakei 23.
 Tschechoslowakische D. K. 23.
 Tugenden 118.
 Türken 27.
 *
 Überlieferungskirche 31. 38.
 Union der Kirchen 138 f.
 *
 Väter (Kirchenväter) 25. 31. 33.
 Verbindung der zwei Naturen in Christus 48. 53. 59. 67. 70.

- Verein 66.
 Vereinigung
 — der Kirchen 138 ff.
 — der D. K. mit der altkatholischen
 K. 140.
 — der D. K. mit der anglikanischen
 K. 140.
 — der D. K. mit der röm.-katholi-
 schen K. 138 f.
 Vergottung des Menschen 45. 47 f.
 56 ff. 65. 97. 104. 106.
 Verfassung der D. K. 24 f. 79 ff.
 Vokalmusik 100. *
- Wahrheit, religiöse
 — im Glauben 39 ff.
 — in der K. 66. 71 ff. 85.
 Wanderer 114. 115.
 Wandmalerei 95. 100.
 Werke
 — und Gesinnung 117.
 — und Glauben s. Glauben
 Werkgerechtigkeit 55.
 Werkthätig 108. 112. *
- Zar, der russische 128.
 Zölibat 125. *

*Auf den folgenden Seiten
Mitteilungen über die ökumenische Literatur
des Furche-Verlages*

Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz

Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz
für praktisches Christentum 19.—30. August 1925

Amtlicher Deutscher Bericht
im Auftrage des Fortsetzungsausschusses erstattet von

D. Adolf Deißmann D. D.

ordentlicher Professor an der Universität Berlin
Mitglied des Fortsetzungsausschusses der Weltkonferenz

800 S., in Ganzleinen geb. 21.— M.

„Dieser ausführliche Bericht über die Verhandlungen der Stockholmer Weltkirchenkonferenz kommt zur rechten Stunde. Die erregten Debatten über die von namhaften Gelehrten als das größte kirchengeschichtliche Ereignis der neuen Zeit bezeichnete ökumenische Tagung haben die Erwartung auf das höchste gesteigert. Was dieser ökumenische Versuch von einzigartiger Kühnheit uns, ja den kommenden Jahrzehnten zu sagen hat, das wird jetzt erst ganz deutlich werden, wo die in mühsamer Sammel- und Übersefertätigkeit geordneten Dokumente der Öffentlichkeit vorgelegt werden. Der stattliche, auch äußerlich mit der allergrößten Sorgfalt ausgestattete Band, den Professor D. Adolf Deißmann-Berlin herausgibt, ist überreich an Inhalt. Einen einleitenden Abschnitt über die Geschichte der Konferenz schrieb Professor Dr. Yngve Brilioth von der finnischen Universität Abo. Von höchster Gegenwartsbedeutung sind die im Wortlaut wiedergegebenen Berichte der 5 Kommissionen der Konferenz: 1. Die Kirche und die wirtschaftlichen und industriellen Fragen. 2. Die Kirche und die sozialen und sittlichen Fragen. 3. Die Kirche und die Beziehungen der Völker zueinander. 4. Die Kirche und die christliche Erziehung. 5. Die Methoden der praktischen und organisatorischen Zusammenarbeit der Kirchengemeinschaften. Im Hauptteil bringt der Bericht die öffentlichen Ansprachen, Reden und Predigten und die Diskussionsreden im Wortlaut oder Auszug. Hier erschließt sich in unmittelbarer Lebendigkeit das machtvolle Geschehen jener von der Glut eines neuen Wollens erfüllten Tage. Den Schluß machen die ersten Verhandlungen des Fortsetzungsausschusses und der von der deutschen Delegation ihm übergebene Brief, sowie die auf ihn erfolgte verheißungsvolle Antwort des Fortsetzungsausschusses. Das vollständige Verzeichnis der Delegierten und Register sind dem Werk eingefügt. Sein Erscheinen beweist: Der Geist von Stockholm lebt und fordert aufs neue den Einsatz aller Kräfte.“

IM FURCHE-VERLAG / BERLIN NW 7

DIE TAT DER KIRCHE

Die Stockholmer Bewegung

Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926
von innen betrachtet

Von Professor D. Adolf Deißmann (Berlin)

VIII und 208 Seiten, fash. 6.— M.

Inhalt: Rückblick auf Stockholm am Feierabend. Stockholm und Nicäa. Ökumenische Profile. Falsche Schlagworte und falsche Alternativen. Was können die Kirchen tun, um Frieden zu fördern und Kriegursachen zu beseitigen? Die Botschaft an die Christenheit. Upsala. Der Patriarch. Der Barmherzige Samariter. Die Berner Konferenz des Stockholmer Fortsetzungs-Ausschusses 1926. Die Kriegschuldfrage und ihre Erlebigung in Bern. Die Stockholmer Bewegung und die Bibel.

Mit 4 Bildtafeln

*

De Profundis / Ein Dienst am Wort

Von Professor D. Adolf Deißmann (Berlin)

144 Seiten, fash. 3.60 M., in Halbleinen 4.80 M.

Es gibt wohl kaum eine Schrift, aus der die seelischen Voraussetzungen der Stockholmer Bewegung deutlicher erkannt werden könnten als aus dieser Sammlung von Ansprachen, Predigten und sonstigen Rundgebungen des an dieser Bewegung ja stark beteiligten Verfassers. Es sei besonders aufmerksam gemacht auf die Predigten bei der Vorkonferenz in Helsingborg 1922, „Wann kommt das Reich Gottes?“ und auf die große Londoner Rede „Das Kreuz Christi und die Versöhnung der Völker“, vom Palmsonntag 1923.

*

Gottes Reich und unsere Tat

Ein Wort zum Kampf um das rechte Verständnis des Reiches Gottes

Von D. Otto Schmick

Professor an der Universität Münster i. W.

62 Seiten, fash. 1.50 M.

Gottes Reich und unsere Tat! Besteht eine Beziehung zwischen unserem konkreten, einmaligen, augenblicklichen Tun und dem Absoluten und welcher Art ist diese Beziehung? Diese Frage steht nicht nur tatsächlich im Mittelpunkt der religiösen Debatte der Gegenwart. Vielmehr tritt sie mit Notwendigkeit vor den geistig erwachten Menschen hin als die Frage seiner persönlichsten Lebensgestaltung, wie aber auch als die der großen kulturellen und politischen Entscheidungen. Die Antwort, die hier gegeben wird, hält sich gleich fern von den beiden hier drohenden Gefahren des Quietismus und des Aktivismus. Unter Vermeidung aller abstrakten Einseitigkeiten wird hier nichts anderes verlangt, als das willige, gehorsame Eingehen auf die vom Herrschaftsanspruch Gottes her verstandene Forderung des Tages

IM FURCHE-VERLAG / BERLIN NW 7

Die internationalen christlichen Bewegungen amerikanisch gesehen

von **D. Charles S. Macfarland**
Generalsekretär des Fédéral Council in Amerika
übersezt und eingeleitet von **D. Adolf Keller**

240 Seiten, broschiert 3.60 M., in Ganzleinen 4.80 M.

Die Weltkirchenkonferenz von Stockholm wäre nicht möglich gewesen ohne die voraus-
gegangenen internationalen christlichen Bewegungen, die in diesem Buche dargestellt
sind. Es ist erstaunlich viel gewachsen in den letzten 20 Jahren. Der Anteil des ameri-
kanischen Protestantismus ist ungemein groß. Der kräftige Tätigkeitsdrang in den
amerikanischen Kirchen, der alle Fragen des öffentlichen Lebens mit der Religion und
Moral in Verbindung zu setzen trachtet, ein starker optimistischer Aktivismus, der Zug
ins Große und Weltumspannende, das alles tritt hier stark und überzeugend hervor.

*

Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus

von lic. theol. **René Heinrich Wallau** (Frankfurt a. M.)

356 Seiten, brosch. 10.— M., in Ganzleinen 12.— M.

Man hat dies Buch das eigentliche Standard-Werk der ökumenischen Bewegung der
protestantischen Christenheit genannt. Ein Buch zugleich der Theologie, der Historie und
der Organisation ist es geworden. Was die Amerikaner mit einer gewissen Selbstver-
ständlichkeit voraussetzen: hier findet es seine theologische, seine ethische, seine histo-
rische, seine erlebnismäßige Begründung. Aus diesem Buch wird klar: Es handelt
sich nicht so sehr um den Willen zur äußeren Zusammenfassung; es handelt sich im
Grunde um einen neuen Kreuzzug zur Christianisierung der Christenheit

*

Soziales Christentum in England

Geschichte und Gedankenwelt der Copec-Bewegung, einführend dargestellt
von lic. theol. **Justus Ferdinand Laun** (Bielefeld)

150 Seiten, fash. 4.80 M.

Aus dem Inhalt. Einleitung: Luthertum und Calvinismus. — Geschichte der
Copec-Bewegung. Die Zersplitterung der engl. Kirchen und die Einigungsbestrebungen.
Die christlich-soziale Bewegung in England. Die Copec-Bewegung. — Begründung
der Copec-Bewegung aus der Kirchengeschichte. — Die Gedankenwelt der Copec-Be-
wegung. 1. Das christliche Ideal. Das Wesen Gottes und sein Weltplan. 2. Die
sozialen Fragen. Geschlechtsleben, Heim und Familienleben, Erholung, Verbrechen,
Wirtschaftsleben, Politik, internationale Beziehungen, Krieg. 3. Wege zum Ziel.

xv | 197

84687 281.9 S

Zankow, S.

Z 15

Das orthodoxe christentum

des Ostens

8 DEC
1934

Hardy

22 JAN
1935

281.9 S

Z 15

84687

